István Király V.

Moartea

și experiența muririi

casa cărții de știință

ISTVÁN KIRÁLY V.

•

Moartea şi experienţa muririi

Coperta: Nicoleta Laura Ionaş

Pe coperta I: *Mască* (ulei de Irina Petraş)

© Copyright, István V. Király , 2002.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
ISTVÁN KIRÁLY V.
Moartea şi experienţa muririi – István Király V. –
Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2002
154 p. ; 14x20 cm
ISBN 973-686-325-5

l

Director: Mircea Trifu
Fondator: dr. T.A. Codreanu
Redactor: Irina Petraş
Tehnoredactare computerizată: Czégely Erika

Tiparul executat la Casa Cărţii de Ştiinţă
3400 Cluj-Napoca; B-dul Eroilor nr. 6-8

Tel./fax: 0264-431920
www.casacartii.com; e-mail: editura@casacartii.com

ISTVÁN KIRÁLY V.

MOARTEA ŞI EXPERIENŢA MURIRII

In(tro)specţie metafizică şi filosofico-aplicativă

(prin nouă ochiri)

Casa Cărţii de Ştiinţă

Cluj-Napoca, 2002

Între-ducere

Dedic această lucrare memoriei
profesorului ***Ernő Gáll****.*

În titlul şi subtitlul volumului nu sunt asociate întâmplător patru expresii sau "concepte" a căror coapartenenţă *nu* este – sperăm – deloc evidentă. Dimpotrivă: alăturarea lor serveşte în primul rând scopului de a-i *descuraja* pe cei care se apropie de el lui mânaţi de un interes superficial, exotic sau de moment.

Căci, fără îndoială, tematica morţii are şi o "atractivitate" nedeterminată, opacă, care de regulă este exploatată şi în scopuri facile ori comerciale. Ei, tocmai această exterioritate încearcă s-o estompeze aşezarea termenului "metafizică" imediat după "moarte" şi "murire". Numai că – din punctul de vedere al exteriorităţii – şi cu aceste "noţiuni" situaţia este foarte asemănătoare! Şi ele sunt înconjurate de aceeaşi ceaţă înălţătoare şi nobilă în şi prin care bănuim şi ne sunt promise profunzimi şi înălţimi imuabile… Cei care, totuşi şi nici acum, nu se vor simţi încă suficient de avertizaţi vor fi, probabil, reţinuţi de termenul care urmează, adică cel de "filosofie aplicată"!

"Moarte", "murire", "metafizică" şi "filosofie apli-cată"… cum pot fi alăturaţi aceşti termeni şi ce legătură pot ei avea unul cu celălalt? În primul rând, ce altă legătură ar putea avea ei, decât însuşi autorul? Autorul, care şi în acest volum îşi continuă drumul, şi încă tocmai "de acolo" de unde s-a întrerupt şi în direcţia în care – chiar şi tematic –trimite mai departe. Este deci vorba aici şi de continuarea – cât se poate de organică – a acelor cercetări şi meditaţii care au fost deja publicate sub titlul *Fenomenologia existenţială*

a secretului. Încercare de filosofie aplicată. În fond, tematica morţii se leagă – potrivit naturii sale – de tema *Nimicului*, care ni s-a înfăţişat deja pe calea meditaţiilor asupra secretului, dar şi de cea a *Trecutului*, adică a *deja-ne-mai-fiinţei*, care ni s-a prezentat şi cu ocazia efortului de a gândi *Fostitatea*…

Cu fiecare prilej, tematicile se dechideau reciproc şi, împreună cu caracterul problematic al asumării lor, trimiteau şi la o asemenea modalitate filosofică de apropiere a lor, care ne-a furnizat şi adevăratul sens al expresiei de "filosofie aplicată". Astfel: filosofia aplicată nu ni se mai prezintă ca o ramură sau o disciplină filosofică recentă, şi nici ca o "modă" a filosofiei contemporane, ci mai degrabă, ca o *ipostază* actuală a filosofiei însăşi, în care ea se deschide către asumarea *tematică expresă* a sfidărilor cu care umanitatea istorică se confruntă în destinul său totdeauna actual – de multe ori chiar determinat "regional" – şi care, în acelaşi timp, conferă tematizărilor sale şi deciziunea şi conturarea necesare cercetării şi urmăririi lor deschise.

În acelaşi timp – şi de fiecare dată – nu am putut să nu rămânem surprinşi de faptul că cercetarea/urmărirea hotărâtă – filosofico-aplicativă – a acestor tematici, în mod intenţionat "delimitate", "concrete" şi restrânse, ne-a re-condus, în modul cel mai firesc şi mai organic, la chestiuni filosofice şi de "istoria filosofiei" considerate pe bună dreptate ca fiind fundamentale, cum ar fi Nimicul, Fiinţa, Timpul… Aristotel, Kant, Heidegger etc.

Nu este, deci, nimic de mirare în faptul că acum tema meditaţiei filosofico-aplicative a devenit o cauză considerată deopotrivă străveche şi fundamentală –, dar care dispune şi de o actualitate aparte – cum este moartea!

Trebuie însă precizat că "problema" morţii este numai în aparenţă o chestiune "veşnică" şi "imuabilă", căci în realitate întrebarea ei renaşte – şi poate se şi reformulează – în mod necesar şi organic cu prilejul naşterii şi maturizării fiecărei generaţii care – în mod efectiv şi actual – se confruntă cu mortalitatea ei şi cu cea a apropiaţilor ei. Adică, în primul rând cu moartea celor care au generat-o şi cu ameninţarea celor care sunt generaţiile progeniturilor sale…

Acesta este, în esenţă şi propriu-zis, motivul pentru care – printre alţii – şi numeroşi filosofi s-au preocupat de "problema" ei. Prin urmare, nici noi nu ne ocupăm de chestiunea morţii pornind de la simplul motiv că ea "figurează" – mai mult sau mai puţin constant – în inventarul tematic al "istoriei" filosofiei, ci efectiv din cauză că atât cei din jurul nostru cât şi noi înşine *suntem* "expuşi morţii"!

În epoca noastră, moartea are, însă, şi un nou tip de actualitate sau, mai bine zis, un nou tip de *prezenţă* – extrem de contradictorie şi ea. În primul rând, continuă trecerea seriozităţii ei sub tăcerea fixată poate cel mai marcant începând cu modernitatea, dar care pare să dăinuie şi în epoca numită – nu foarte nimerit, poate – "postmodernă". Această tendinţă nu este deloc contrazisă de prezenţa cotidiană şi degradată a morţii în mijloacele mass media şi în producţiile de duzină numite, pe bună dreptate, şi "thanato-pornografice"… În pofida lor, asupra seriosului morţii se tace şi astăzi, se tace în continuare! În al doilea rând şi paralel cu acestea, în ultimele decenii moartea şi problema ei devin pe zi ce trece un obiect de preocupare multi- şi interdisciplinară – chiar de asistenţă specializată, numită "thanatologică" – care studiază fenomenul morţii din

perspective medicale, etice, psihologice, dar şi din cele ale "îngrijirilor" şi serviciilor. În urma lor, personajele tradiţionale – membrii familiei, preotul şi medicul etc. –, care înconjurau de regulă muribundul, s-au înmulţit sau au devenit chiar secundare.

Modificările de mentalitate legate de problemele socio-umane care solicită astăzi sprijin şi asistenţă au identificat apoi mult mai conturat şi problemele cu care se confruntă oamenii cu prilejul apropierii morţii lor, cât şi cei apropiaţi muribundului şi se străduiesc – pe măsura posibilităţii – să le vină în ajutor. Însăşi "thanatologia" s-a născut din conştientizarea mai radicală a faptului că *murirea* nu este pentru fiinţa umană doar un simplu episod terminal al vieţii sale sau un sfârşit-extincţie care ar trebui avut în vedere doar în privinţa sensului, semnificaţiei şi înţelesului lui pentru interpretarea şi proiectarea "autentică" a vieţii (de până "acolo"), şi nici doar un fel de moment al trecerii ei în zonele propulsate în trans-fizic, ci un *proces crucial*, cu desfăşurare *factică* aparte, care este – sau va fi – trăit şi experimentat în mod *efectiv* de către fiecare om… şi care, astfel şi de aceea, se constituie în/şi prin evenimente şi probleme "specifice" atât pentru cel care moare, cât şi pentru "anturajul" său intim, sau socio-intituţional. Aceste cercetări au dat naştere şi anumitor investigaţii conturate şi focalizate…, care la rândul lor au facilitat însă şi "trimiterea" muririi oamenilor în zona mecanismelor şi serviciilor…

Împreună şi paralel cu acestea are loc astăzi şi mult disputata "medicalizare" a morţii.Vom vorbi mai pe larg şi despre acest aspect şi proces controversat, care, evident, se datorează doar în parte evoluţiei ştiinţei şi tehnicilor medicale… însă, fapt este că, în ţările cele mai dezvoltate,

şapte din zece oameni îşi sfârşesc astăzi viaţa în saloanele mecanizate şi impersonale ale spitalelor, înconjuraţi fiind nu de apropiaţii lor, ci de o "tură"de profesionişti ale căror "sarcini" şi competenţe sunt definite prin regulamente şi instrucţiuni generale. Totuşi, după părerea noastră, "medicalizarea" contemporană a morţii este un fenomen complex, cu origini profunde şi cu rădăcini ramificate, căruia nu i se pot atribui în mod univoc, exclusiv şi mecanic – cum se întâmplă de regulă – o trăsătură şi o tendinţă de "degradare" şi de "inautenticitate".

În realitate, experienţele şi "cunoştinţele" dobândite astfel s-au întâlnit şi cu ceilalţi vectori ai modificărilor de mentalitate şi de comportament, cristalizându-se treptat într-un nou tip de gândire şi de practică, atât cu privire la deontologia medicală, de exemplu, cât şi la cea a jurisprudenţei… Faptul că recent două ţări ale civilizaţiei şi culturii europene – este vorba despre Olanda şi Belgia – au legiferat posibilitatea practicării eutanasiei reprezintă o noutate şi o mutaţie absolută în domeniu, pentru realizarea căreia au fost necesare şi modificări existenţiale fundamentale.

Prin urmare: prin însăşi existenţa lor, thanatologia şi jurisdicţia euthanatologică, împreună cu procesul complex şi contadictoriu al "medicalizării" şi al intrării morţii în zonele îngrijirilor şi ale asistenţelor de diferite feluri, semnalizează în primul rând *falimentul* viziunilor şi preocupărilor tradiţionale faţa de ea, dar arată şi faptul că epoca noastră – prin mutaţii ce, repetăm, se pot considera fundamentale – se apropie de tematica ei "*perenă"* tocmai şi în primul rând prin prisma şi concentrându-se asupra *muririi*!

Când, însă, încercăm să înţelegem "murirea" pornind de la tradiţia filosofică şi metafizico-teologică occidentală, constatăm – nu fără stupoare – că ea gândeşte moartea în mod constant exact *fără* murire, adică chiar ca *ne*-murire şi *fără*-(de)-moarte… În loc să gândească moartea, filosofia mai degrabă a devenit astfel – cu prea puţine excepţii – una dintre modalităţile principale ale *evaziunii* existenţiale prin care tocmai se ocoleşte gravitatea muririi.

Moartea este – şi va rămâne, totuşi – una dintre originile istoricităţii şi ale identităţii ontologice ale omului! Dar şi ale filosofării! "*Dacă n-ar fi moarte, omul nu prea ar filosofa*" – spune Schopenhauer într-o frază care a devenit şi *moto*-ul volumului de faţă – şi tocmai de aceea filosofia trebuie să-şi asume chemarea şi sarcina de a-şi gândi în mod expres şi tematic propria-i *origine*, şi încă într-un mod care într-adevăr corespunde existenţial amplorii apăsării sale.

Totuşi, părerea sau afirmaţia că tematica morţii, respectiv forţa cu care ea este tematizată, este un gen de "barometru" sau o probă care indică tocmai capacitatea de pătrundere şi greutatea existenţială a oricărei filosofii nu este o afirmaţie demonstrabilă axiomatic şi deductiv. Şi nici istoric! Dimpotrivă: ea provine, pe de o parte, numai din greutatea şi apăsarea morţii pentru fiinţa umană însăşi şi, prin aceasta, pe de altă parte, din asumarea filosofico-aplicativă a faptului că nici filosofia nu este în fond altceva decât un mod de a fi al acestei fiinţări! Un mod de a fi, care izvorăşte – într-una din obârşiile sale decisive – tocmai din- şi prin firea muritoare a fiinţei sale.

Departe de a fi un simplu decurs vital sau fiziologic, murirea este pentru fiinţa umană în primul rând o *problemă*. Adică ceva ce îi iese în cale – ridicându-se – aidoma unui

obstacol, o barieră inevitabilă şi ca atare necesară. Propriu-zis, murirea este chiar *experienţa* de neevitat şi – ca atare – necesară a *încetării* oricărei experienţe posibile şi a *posibilităţii* oricărei experienţe! Ea nu se află, deci, nicicum "în afara" experienţei posibile, ci *este* tocmai *experienţa* încetării *efective* a oricărei experienţe, şi care, prin caracterul ei universal, ca atare necesar, se situează la "limitele" experienţei posibile şi a posibilităţii experienţei ce – chiar prin şi pe parcursul experimentării ei – *încetează*.

Caracterul efectiv, necesar, de neevitat, universal şi de experienţă – ca experienţă aparte a încetării oricărei experienţe – îi conferă însă muririi o *facticitate* existenţială aparte care prin însăşi configuraţia ei ne obligă s-o tratăm ca fiind în mod *expres* – sau: propriu-zis – o *facticitate* metafizică.

Moartea ca murire a fost, este şi va fi, deci, pentru fiinţă umană un – sau poate chiar: principalul – *factum metaphisicum* al existenţei sale, iar tocmai această configurare a ei este cea care trebuie să ghideze orice (altă) experimentare şi descriere fenomenologică, dar şi orice înţelegere/interpretare hermeneutică a ei!

Dincolo de acestea, tematica morţii a reprezentat pentru noi şi o altă sfidare, nu mai puţin importantă sau apăsătoare. Cu câţiva ani în urmă, la "linia maghiară" a Universitatăţii "Babeş-Bolyai" din Cluj, am angajat la Facultatea de filosofie predarea disciplinei de "Metafizică"… Desigur, interesul meu faţă de ea a existat de mult mai mult timp, totuşi cu acest prilej mi s-a ridicat iarăşi – şi încă în mod mai conturat – întrebarea capitală şi complicată: Prin ce, sau cum anume ar avea – ori ar putea avea – *sens* astăzi "predarea" şi "studiul" filosofiei în genere şi în mod special, ale unor "discipline" cum ar fi

“metafizica”? Meditând asupra acestor întrebări m-am gândit că, în loc de conceptualizări scheletice, “istorice” şi de “meserie a profesiei”, ar trebui mai degrabă să ne întrebăm în genere asupra *originii* şi a rădăcinilor existenţiale ale interogaţiilor noastre metafizice, căci ele ar putea oricum să ne indice totodată – atât pentru “profesor” cât şi pentru auditoriu – şi sensurile “preocupărilor” şi îndeletnicirilor noastre cu ele…

Pe acest parcurs mi s-a fixat şi mi s-a conturat încă o dată, şi poate mai apăsat, convingerea că fiinţa umană – noi înşine – filosofează/filosofăm nu doar din pasiune, delectare sau din pura curiozitate a perfecţionării, ci filosofia însăşi este rezultatul unor asemenea *nevoinţe* existenţiale, pornind de la care – în şi prin filosofie – problematizăm de fapt tematici pe care – în lipsa filosofiei – am fi *incapabili* să ni le ridicăm spre a le confrunta într-un mod care corespunde într-adevăr naturii şi greutăţii lor.

O asemenea “problemă” este, desigur, şi tematica morţii în care noi, oamenii, ne întâlnim, în acelaşi timp, în fond şi în genere, şi cu unul dintre principalele izvoare – de regulă nerecunoscut ca atare – ale interogaţiilor şi impulsiunilor noastre metafizico-existenţiale. În mod cert: moartea este una dintre originile filosofiei şi/dar care, nu întâmplător, se articulează şi se modelează istoric tocmai sub forma “metafizicii”!

Tocmai acest izvor şi această rădăcină se cer de aceea asumate în mod lucid, ferm şi explicit: adică *ne*-“metafizic”! Aceasta însă nu înseamnă în fond altceva decât a asuma tema morţii ca *murire*!

Pe acest parcurs se ridică însă – poate mai stringent – şi întrebarea dacă, în genere, *consolarea* se numără – sau nu – printre sarcinile filosofiei şi filosofării. Răspunsul

nostru la această întrebare este negativ! În primul rând, nu se poate înţelege cum anume ar putea filosofia în genere "consola", din moment ce rostul şi sarcina ei existenţială esenţială – dacă se ia în serios – constă tocmai în a *îngreuna* lucrurile, adică în a scoate la iveală – chiar împotrivindu-se tendinţelor de uşurare – greutatea şi dificultatea lor… Prin urmare – şi în al doilea rând – nici o "consolare" filosofică – mai ales dacă ea este practicată tocmai prin ocolirea muririi – nu poate fi nici autentică, nici credibilă şi nici "eficientă"… aşa ceva rămânând în fond şi doar în chemările eventuale ale unui exerciţiu religios.

Sarcina de asumat pentru filosofie constă în cu totul altceva. Chiar spre sfârşitul vieţii lui, filosoful german Martin Heidegger – a cărui operă este străbătută de tematizarea morţii – afirma, nu fără stupoare. că: *Der Mensch ist noch nicht Sterbliche*!, omul nu este încă muritor. Deşi moare şi deşi are "conştiinţa" şi "reprezentarea" morţii, omul nu este totuşi încă muritor! Însă, omul nu este – sau nu poate fi/deveni – muritor prin şi nu din simplul motiv că viaţa lui este de fapt finită..., ci deoarece el este *capabil* de moarte. Şi totuşi: el nu este muritor nici astăzi!

Tocmai în aceasta poate consta sensul şi sarcina filosofiei: a "ajuta" fiinţa finită conştientă sau fiinţa conştientă de natura finită a vieţii sale de a deveni într-adevăr MURITOARE!

Tematizarea filosofico-aplicativă a morţii este astfel – prin sine – nevoită să se înţeleagă pe sine ca fiind *încercarea* de a asuma şi de a co-răspunde la o *sfidare* ce ne *încearcă* de fiecare dată în mod cu totul *existenţial*.

Aceasta este şi intenţia de bază a volumului de faţă. De aceea el este structurat nu în capitole, ci pur şi simplu în

“ochiri”, deoarece prin ele vederea trebuia mai întâi degajată, dar şi readunată şi refocalizată apoi. De altfel, şi noi credem, împreună cu Irina Petraş, că este imposibil să se scrie “o carte rotundă” despre moarte.

Cluj, iulie-august 2002

Datorez mulţumiri speciale colegilor şi pritenilor mei Károly Veress, Róbert Meiszter şi Constantin Săplăcan, cât şi lui István Fehér M. de la Universitatea “Eötvös Loránd” din Budapesta, pentru observaţiile şi sugestiile lor cu privire la diferitele versiuni ale textului. Sunt însă la fel de îndatorat doamnei Irina Petraş care dincolo de cele două volume inspiratoare ale ***Ştiinţei morţii*** *sale, este şi redactoarea variantei româneşti a textului.*

PRIMA OCHIRE (.) punctuală

"Dacă n-ar exista moarte,
omul nu prea ar filosofa."

Arthur Schopenhauer

Vladimir Jankélévitch îşi începe cartea dedicată morţii cu întrebarea dacă este ea într-adevăr o problemă filosofică. Căci, scrie el, deşi o metafizică a morţii este şi rămâne extrem de problematică, noi putem totuşi închipui cu uşurinţă "fizica" ei, fie această "fizică" biologia, medicina, thanatologia sau sociologia, demografia ori ştiinţa juridică… Pentru fiecare dintre aceste discipline, moartea este un eveniment şi un proces natural, adică o realitate de natură "fizică".

Desigur, încă abia de ştim câte ceva despre explicaţiile faptului că, atunci când începem să medităm asupra "problemei" morţii, ne sare imediat în minte tocmai întrebarea despre posibilitatea unei *metafizici* ai ei. Căci nu am putea afirma fără probleme că ar exista şi ar funcţiona "o metafizică" care până acum ar fi excelat chiar – şi în mod preponderent – în tratarea şi lămurirea problemei morţii şi a altora asemănătoare ei. Dimpotrivă, dacă în genere există o atare "metafizică", atunci ea există tocmai şi în primul rând ca o *problemă*, adică niciodată nu se află gata preparată la dispoziţia noastră!

Excurs

Schiţa istorică a termenului de "metafizică"

Rareori ne gândim la faptul – elementar, de altfel – că numeroase concepte, considerate îndeobşte *termeni tehnici* fundamentali pentru filosofie, sunt de multe ori cele mai *suspecte* tocmai în privinţa originii şi motivelor naşterii lor. Din acest punct de vedere, destinul istoric furtunos al termenului de "metafizică" este nu numai simptomatic, dar asemănător şi inseparabil de cel al unui alt concept tehnic al filosofiei – nu mai puţin fundamental: "ontologia".

Termenul tehnic al "metafizicii" provine iniţial din expresia "*tá-méta-tá phüsike-(biblia)"* însemnând cuvânt de cuvânt: "(cărţile) ce urmează fizicii". Expresia a desemnat la început locul acelor scrieri – cărţi – ale lui Aristotel care au fost ordonate de către *clasificatorii* operei sale ca urmând *după* cele din *Fizica* lui. Desigur, în primul rând datorită şi în spiritul acelei culegeri-clasificări, care a fost întocmită de către Andronicos din Rhodos cu un secol înainte de naşterea lui Isus. Este vorba, evident, despre cele paisprezece cărţi, pe care noi le cunoaştem deja în mod definitiv sub titlul de *Metafizica* lui Aristotel…, dar a căror apartenenţă trebuia să fie problematică deja la vremea catalogărilor ce s-au impus ulterior şi, din acest motiv, textele au şi fost ordonate nu atât după conţinutul lor propriu-zis, ci mai degrabă după locul ocupat în topografia logică a operelor sale.

Altfel spus: nu mai erau în măsură să surprindă conţinutul efectiv al scrierilor, ci s-au rezumat la fixarea, nu cu totul exterioară, a faptului că ele pot urma – sunt după (*méta)* – doar după *Fizică*, deoarece în unele dintre ele, autorul chiar face referiri explicite la analizele lui din acest

din urmă "tratat". În ciuda acestora şi într-un mod de la sine înţeles, Aristotel însuşi *nu avea deloc habar* despre faptul că ar fi scris sau practicat vreodată "metafizică"!

Termenul de "metafizică" – într-un "singur cuvânt" – provine, de fapt, doar din Evul Mediu, însă şi atunci serveşte în primul rând şi în continuare la clasificarea şi catalogarea operelor lui Aristotel şi doar mai târziu – prin Averroes – accede la semnificaţii doctrinale mai explicite.

În pofida faptului că expresia *tá-métá-tá-püsike (biblia)* promovează deci înainte de toate considerente *exterioare*, de clasificare şi de sistematizare, ea se leagă totuşi de câteva linii esenţiale ale orientării textelor aristotelice. Această legătură este şi va rămâne însă – în multe privinţe – extrem de contradictorie. Ea poartă în primul rând contradicţiile de nedepăşit ale exteriorităţii deja amintite! Dar mai conţine şi acele contradicţii care se regăsesc în chiar textele aristotelice, şi care constau în mod preponderent în acea bifurcare-dedublare cum că, ceea ce este numit aici de autorul lor *proté philosophia* – adică: filosofia primă – înseamnă, în acelaşi timp şi deodată, atât studiul *fiinţei ca fiind*, cât şi tematizarea unei regiuni *privilegiate* a fiinţei (Theos şi Primul Motor)… Altfel spus: ceea ce se consideră îndeobşte ca fiind "metafizică" şi "ontologie", reprezintă în esenţă– sub denumirea de *proté philosophia* – unul şi acelaşi lucru la Aristotel.

Este la fel de important de ştiut şi de avut în vedere şi împrejurarea că termenul de "ontologie" s-a născut şi el doar în secolul al XVII-lea şi că crearea lui se leagă tocmai de golirea de sens şi de deprecierea celui de "metafizică"… În măsura în care aceasta se poate stabili astăzi: crearea termenului de "ontologie" se leagă de numele destul de necunoscutului baumgartenian Johannes Clauberg şi apare

pentru prima oară în opera lui cu titlul: *Metaphysica.* Ceea ce Clauberg numeşte aici "ontologie" nu este, în fond, decât învăţătura scolastică despre transcendenţă. Termenul de "ontologie" se răspândeşte – deci şi însă – tocmai în urma şi prin golirea celui de "metafizică", "ontologia" devenind rapid o ramură anumită a "metafizicii".

În acest sens este termenul preluat şi de către Christian Wolf, care, fiind cel mai însemnat sistematizator de după Leibniz, a avut şi o influenţă considerabilă. Deci numai prin Wolf se răspândeşte, de fapt, termenul de "ontologie" ca termen tehnic al filosofiei şi tot în sensul acesta va intra el în Enciclopedia franceză, fiind înţeles ca sinonim al "metafizicii generale" care tratează proprietăţile comune ale fiinţărilor, indiferent dacă ele sunt de natură materială sau spirituală.

Prin urmare, putem conchide că, departe de a fi un termen disciplinar conturat, termenul de "metafizică" este pentru filosofie mai degrabă o *dificultate*, o problemă, adică – sau mai exact – un termen de *posibilitate* care prin însăşi naşterea lui se află "condamnat" la a-şi căuta, a-şi câştiga şi a-şi regăsi sensul aflat în permanentă redefinire, făcând desigur astfel mereu posibil şi ceva ce este esenţial şi fundamental filosofării ca atare.

*

Oare nu stau lucrurile la fel şi cu "moartea"? Chiar dacă "termenul" ei nu poate fi considerat *ab initio* un termen tehnic al filosofiei. Adică, nici pe departe nu dispunem de un "concept" suficient de "elaborat" şi finisat al morţii, un concept pe care apoi nu ar mai trebui decât să-l "întrebuinţăm" pentru descrierea, înţelegerea şi interpretarea satisfăcătoare a oricărui "caz" de moarte... Nu reprezintă la

rândul său şi acest "termen", înainte de toate, o dificultate deopotrivă existenţială şi filosofică fundamentală?

La acestea se mai adaugă însă şi faptul că, după toate aparenţele, epoca contemporană – adică epoca noastră – fuge şi se fereşte de evenimentul şi, mai ales, de gândul şi de gândirea morţii, poate chiar mult mai pronunţat şi mult mai sofisticat decât oricare alta. Acest fapt este explicat de unii prin dominaţia la care a ajuns acum mentalitatea şi comportamentul de "consumator", concentrat pe satisfacerea şi producerea plăcutelor sale nevoi şi care, de aceea, nu acceptă cu uşurinţă să fie tulburat de evenimentul şi gândul sumbru al dispariţiei.

Alţii evidenţiază în aceeaşi explicaţie victoria încrederii în progresul de nederanjat al umanităţii. Oricum, pare a fi un fapt împlinit că, astăzi, locul *tabu*-ului de odinioară al sexualităţii a fost preluat de *tabu*-ul morţii. Nici nu se cade, nici nu e – într-adevăr – plăcut, şi nici nu se prea permite să se trateze şi să se "discute" despre ea. Pe de altă parte, numeroase producţii cinematografice dubioase, jurnalele de televiziune şi de radio, ziarele şi gazetele etc. ne aduc la cunoştinţă, zi de zi, imagini şi cazuri care de care mai senzaţionale – înfiorătoare şi banalizate – de moarte. Adică, nu se prea cade nici să vorbeşti, nici să te gândeşti – şi poate nici să scrii – despre moarte, în schimb pentru "arătarea" şi "prezentarea" ei există o nevoie reală şi profitabilă.

Moartea are deci astăzi mai mulţi "cumpărători" decât oricând şi tocmai acest mod superficial al preocupărilor cotidiene faţă de ea este şi felul caracteristic şi dominant în care epoca noastră îşi clădeşte subterfugiile sale cotidiane *vis à vis* de ea, devenind chiar o întreprindere profitabilă. Într-adevăr: moartea are astăzi nu doar "fizica"

ei, dar şi economia ei politică care, împreună cu departamentele sale de management şi de marketing, o transformă în evenimente şi servicii din ce în ce mai "funcţionale". "Nu vă faceţi griji, muriţi liniştiţi, iar noi ne ocupăm de restul!" sună reclama unei firme de pompe funebre americane…

Paralel cu aceasta, pe plan simbolic, psihologic şi mental, problema morţii rămâne în continuare confiscată de credinţele religioase şi de instituţiile lor. Secularizate şi lipsite de profunzimile originare, viziunile astfel profesate funcţionează însă astăzi mai mult ca un fel de fundament "antropologic" care asigură simbolic viaţa duminicală şi puterea bisericilor, decât un prilej de asumare şi de confruntare propriu-zisă cu existenţialitatea morţii (iar cu cea a muririi, şi mai puţin).

Este de aceea o întrebare fundamentală pentru filosofie dacă ea ar trebui utilizată – chiar dacă e profesată sub marca "metafizicii" – pentru a consfinţi cu ajutorul ei ruptura dintre gândire şi cotidianul jurnalistic, fie el chiar "înălţător", sau pentru a acoperi şi dilua cu participarea ei apăsarea, greutatea şi dificultatea existenţială a morţii, folosindu-ne de construcţii artificiale şi/sau duminicale simbolice?

Evident: simplul fapt că după toate registrele, problematica morţii "figurează" de la începuturi în inventarul tematic al filosofiei, încă nu demonstrează defel şi caracterul *sui generis* filosofic al ei. În fond, în decursul mileniilor, filosofii s-au preocupat de multe probleme despre care s-a dovedit că, pentru "soluţia" lor că *nu* în cadrul filosofiei se găsesc resurse…

Dacă suntem însă mai avertizaţi, vom observa cu siguranţă şi faptul că, de exemplu, termenul de "moarte" nu

se regăseşte totdeauna nici în toate dicţionarele de filosofie… Adică, el nu este socotit neapărat ca făcând parte din tezaurul terminologiei tehnice filosofice, iar pentru aceasta filosofia însăşi este, desigur, la fel de vinovată cum sunt redactorii dicţionarelor respective sau opinia publică cultă şi elevată. Evident, nu a fost încă demonstrat nici faptul că cineva, preocupat fiind de o chestiune al cărei "termen" se regăseşte în mod obligatoriu în dicţionarele de filosofie, prin aceasta ar şi "face" în mod automat "filosofie". Dimpotrivă!

Moartea însă este o problemă filosofică nu doar fiindcă filosofia însăşi este – de la începutul şi până la capătul ei – o operă şi un efort uman, iar moartea este o întrebare grea, dificilă şi apăsătoare a omului şi de aceea nici n-ar trebui să fie tăgăduită de ea – dar şi pentru că – vom încerca să arătăm acest lucru mai pe larg – filosofia este în fond singura modalitate şi singurul "domeniu" prin şi în care noi, oamenii, ne putem confrunta, autentic şi propriu-zis, cu problematica morţii (noastre) într-o modalitate care ne trimite şi se deschide totodată şi către problematizarea şi asumarea dificultăţii sale existenţiale.

Acest lucru nu este, desigur, posibil decât cu condiţia de a ne debarasa de la început de ceremonialitatea banală şi lipsită, în fond, de orice conţinut cu care ne apropiem de regulă – adică "mişcaţi" fiind, în primul rând "teoretic", de convenţii – de fenomenul şi de gândirea morţii. A "medita" asupra importanţei filosofice a tematicii morţii nu înseamnă deloc faptul de a examina "rolul" problemei sale în arhitectura lucrărilor şi eforturilor filosofice "profesionale". Dimpotrivă: cum ne sugerează şi *moto*-ul ales de noi, în moarte – adică în acea finitudine a existenţei umane în care moartea ne apasă cu un accent

aparte tocmai în şi prin de neocolitul *muririi* ei – trebuie să întrezărim şi să asumăm exact una dintre rădăcinile, originile şi izvoarele filosofiei însăşi. "Dacă n-ar exista moarte, nu prea ar filosofa omul"!

Sigur, dacă n-ar exista moarte – iar (şi) la aceasta ne gândim destul de rar –, omul nu prea ar mai face nici multe alte lucruri... Originile iudeo-creştine ale culturii noastre occidentale ne-au obişnuit să concepem fiinţa noastră şi pe noi înşine – tocmai pornind de la "caracterul" nostru finit şi mortal – ca fiind "imperfecţi", "mizerabili" şi "culpabili"… Cumva nici nu mai suntem în stare să atribuim finitudinii (noastre) vreun sens sau vreo semnificaţie "pozitivă", ci o tratăm doar ca fiind ceva carenţial şi destinal-negativ, legat desigur şi de lovitura pedepsei ce a urmat păcatului originar. Uităm de regulă că, în genere, ceva cum ar fi "istorie", "cunoaştere", "ştiinţă", "artă", "tehnică", "religie", "filosofie" sau chiar "metafizică" are sens, semnificaţie, miză şi importanţă doar pentru o fiinţă conştientă şi finită – care de aceea poate fi numită liniştit şi "imperfectă"!

O fiinţă infinită – care, pe deasupra, ar fi şi perfectă – ar dispune *ab initio* de orice cunoştinţă, de orice capacitate, de orice posibilitate a ei aflate în mod nemijlocit *in actu*, şi astfel n-ar mai avea nevoie de nici un fel de efort şi străduinţă pentru a ajunge în posesia cunoaşterii, a corectitudinii şi a perfecţiunii. Toate acestea sunt deci "rezervate" fiinţelor finite, care sunt – sau, la o adică, pot deveni – chiar şi într-adevăr "conştiente".

Dar, o fiinţă care ar fi, să spunem, ne-mortală şi infinită nu propriu-zis, adică care, deşi s-ar naşte, ar fi totuşi într-un fel "indestructibilă" şi "fără de moarte", nici ea nu ar fi în nici un chip motivată spre acel efort totdeauna concret, determinat, epuizant şi de fiecare dată neamânabil, care este

solicitat de sfidările şi de chemările reprezentate de nevoinţele cunoaşterii, ale acţiunii sau ale muncilor tehnicii şi motivaţiilor artei… Nici pentru o atare fiinţă nu ar putea dispune nimic de adevărata gravitate a importanţei sau de plinătatea urgenţei, ci orice ar fi mai degrabă amânabil până la infinit, deoarece fiinţa ei ar fi în fond veşnic independentă de ele… Deci, chiar dacă cunoaşterea ar fi cumva un mod de a fi a lor, miza ei – ca mod de a fi – tot nu ar putea fi însăşi *fiinţă* lor! Atunci aceasta – rămânând la exemplul cunoaşterii – ar fi, poate, pentru ei un fel de joc al delectării, dar care n-ar putea avea, desigur, nici reguli, din moment ce nici "respectarea" lor n-ar dispune de nici un fel de importanţă.

Vrând-nevrând, conştient sau ne-conştient, în mod expres sau nu, fiinţa prezentă-existentă a omului – a *Dasein*-ului – este de fapt o existenţă ce se raportează la finitudinea ei şi care din acest motiv nu poate fi concepută nici în afara finitudinii şi nici în afara acestei raportări. De la primele mitologii, numite şi "primitive", trecând prin religiile misterelor şi până la naşterea religiilor "mondiale", finitudinea umană, şi în mod expres, moartea şi morţii apar ca fiind o problemă şi o temă centrală.

Istoricii calculează mai nou însăşi "naşterea" omului ca om, pornind tocmai de la conştiinţa şi grija morţii, adică pornind de la înhumarea decedaţilor. Chiar istoriografia ca atare se naşte, însă, la începuturile sale – cu Herodot şi Tucidide – pornind de la nevoia şi intenţia de a salva faptele umane finite şi muritoare memoriei mai durabile a scrisului, pentru a servi drept sursă şi învăţătură generaţiilor ce vor veni. Construcţiile colosale, monumentale – de exemplu, piramidele şi mormintele imperiale chineze – se leagă în majoritatea lor sau direct "de moarte", sau de străduinţa de

a disloca limitele de-finite şi trecătoare ale constructorilor lor. Ştiinţa şi filosofia antică sondează şi ele cu pasiune căile adevărate şi corecte ale cunoaşterii şi ale acţiunii, deoarece au în vedere posibilităţile şi pericolele de rătăcire a unei fiinţe imperfecte şi finite, iar, la urma urmei, numai o atare fiinţă poate fi atrasă şi pătrunsă de miracolul şi mirarea Universului şi Cosmosului, împreună cu realitatea lor infinită şi eternă. Nu întâmplător, unul dintre sensurile principale ale filosofiei şi înţelepciunii greceşti a fost tocmai acesta: filosofia este pregătire demnă pentru moartea umană!

Dacă Martin Heidegger spune că în fond de aceea există filosofie – adică, noi oamenii de aceea filosofăm – pentru că viaţa, viaţa noastră, este *grea*, atunci acest lucru înseamnă în mod tacit şi faptul că de aceea "este" filosofie, fiindcă viaţa, viaţa noastră, este finită, căci – cum am văzut – doar viaţa finită se poate simţi pe sine într-adevăr grea, dificilă şi apăsătoare.

Cunoaşterea, ştiinţele, tehnica, religia, dar şi artele sunt toate modalităţi de a ne raporta omenesc la greutatea şi dificultatea vieţii umane… Numai că ele sunt modalităţi prin care este vizată *uşurarea* greutăţilor şi dificultăţilor. Adevărurile şi sensurile ştiinţei (de exemplu, cele ale ştiinţei medicale), înfăptuirile de multe ori "miraculoase" ale tehnicii, eliberările artelor, consolările edificatoare ale religiilor… sunt toate modalităţi prin care dificultatea vieţii este, în fond, "uşurată".

Spre deosebire de acestea, rostul filosofiei este chiar asumarea şi arătarea complexităţii şi dificultăţii vieţii. Adică filosofia – cum spune acelaşi Heidegger – tocmai *îngreunează* lucrurile. Omul nu poate ajunge niciodată în afara lumii, pentru a o contempla din exterior, ci, ca fiinţă

finită conştientă, el însuşi se află cuprins în orizontul propriilor sale întrebări ultime.

Desigur, şi cele mai vechi proiecte metafizice tind şi ţintesc la dezvăluirea sau descoperirea unei prezenţe imuabile sau a primelor şi ultimelor principii ale prezenţei în genere, pentru ca apoi, pe baza certitudinii înţelegerii şi cunoaşterii lor, să ajungă în măsură de a domina fiinţa şi viaţa şi, între timp, să participe şi în realitatea in-finitului, a ne-limitatului şi a ne-temporalului, ce ar putea "compensa" carenţele finitudinii şi ale limitării sale.

Pe tot acest parcurs, "finitudinea" şi "limita/limitele", devin mai mult simple date, ce trebuiesc nu atât problematizate, ci mai degrabă doar amintite în fuga depăşirii lor… Numai că, tocmai prin aceasta – adică prin fixarea finitudinii ca un pur dat negativ – mărturiseşte, în fond, metafizica despre faptul că finitudinea însăşi are o importanţă covârşitoare şi hotărâtoare pentru ea! În aşa măsură încât noi trebuie să vedem în finitudine – în finitudinea noastră – mai degrabă şi de fapt, una dintre *originile* metafizicii, căci fără ea – desigur – nu ar fi nevoie de nici un fel de metafizică, deoarece nici un fel de *meta*–(dincolo) nu ar mai avea nici un fel de sens!

Problematizarea finitudinii şi în mod special a finitudinii "umane" din perspectiva metafizicii nu înseamnă nici "acceptarea" ei neproblematică, dar, desigur, nici depăşirea ei iluzorică. Dimpotrivă: poate fi vorba doar despre faptul că limitele şi finitudinea trebuie să fie considerate ca fiind exact *indicatori factual-metafizici,* dar, totodată, şi rădăcini metafizice sau ale metafizicii, căci orice metafizică – conştient, dar de cele mai multe ori ne-conştient – răsare, creşte şi se hrăneşte din ele.

Cu atât devine mai importantă întrebarea dacă într-adevăr singura modalitate de a gândi finitudinea este aceea în care de regulă procedează "metafizica" sau, cumva, există şi alte cadre problematizatoare posibile? Ştim, de exemplu, că grecii vechi – în cuvintele lor: *peros* şi *peras* – au gândit cu totul altfel despre limită şi finitudine decât metafizica ulterioară impregnată de creştinism. Pentru ei, "limita" însemna înainte de toate implinirea în interior şi până-n exterior a ceva, adică ducerea a ceva până la capăt-sfârşit, altminteri nici corpurile şi nici acţiunile (de exemplu, călătoriile maritime periculoase) nu pot dobândi identitate şi stabilitate proprie, interioară!

Prin urmare, la origine, "depăşirea" etc. – ceea ce se presupune deci că ar exprima, în primul rând, acel *meta-* al termenului de "metafizică" – nu însemna deloc transgresarea limitelor, ci, din contră, ele erau gândite ca fiind creştere- şi ducere-împlinire în cadrul limitelor şi până la "hotarele" lor. Este adevărat că nici grecii nu au putut lega aceasta de moarte decât extrem de rar, deoarece moartea ca sfârşitul omului nu poate fi gândită ca fiind şi împlinirea vieţii lui… Totuşi, gândirea pozitivă a limitelor este un rezultat pe care metafizica ulterioară cu siguranţă l-a uitat.

Se obişnuieşte să se spună că omul este o asemenea fiinţă *finită*, care dispune şi de "conştiinţă" şi prin aceasta conştient de propria lui finitudine şi limitare. Între timp însă omul este conştient şi de faptul că trebuie să-şi realizeze şi să-şi valideze finitudinea fiinţei într-un context mult mai cuprinzător, considerat de-a dreptul ne-limitat şi in-finit, fie acesta numit "natură", "univers" sau "Dumnezeu"…

Din toate acestea ar decurge în primul rând faptul că omul ar trebui să elaboreze şi să folosească concepte şi

demersuri cu totul *diferite* pentru surprinderea perfecţiunii infinite ce se înalţă în jurul şi deasupra lui, de cele care ar fi potrivite pentru realizarea şi înţelegerea propriei sale finitudini, sau, în al doilea rând, el ar trebui să elaboreze o atare ordine conceptuală cuprinzătoare, în care atât ne-limitatul şi in-finitul cât şi fiinţa sa finită şi-ar putea găsi o ordine şi un loc, desigur, totdeauna problematice. Totuşi: metafizica nu a reuşit niciodată să surprindă – şi cu atât mai puţin să depăşească – aporetica conceptuală a finitului şi infinitului, a perfectului şi imperfectului, a imanentului şi a transcendentului, a temporalului şi a eternului etc.

Toate acestea ne sugerează mai pregnant faptul că în spatele sau, mai degrabă, *în direcţia* acestor linii de ruptură – tocmai în sensul lor de "ruptură" şi în direcţia "rupturii" lor – se află, retrasă, o situaţie şi/sau direcţie existenţială *efectivă,* care, prin apartenenţa ei la fiinţa acestei fiinţări, orientează şi – ne-gândit, dar şi de ne-ocolit – guvernează, articulează şi stabileşte, totuşi, raportarea şi situarea omului atât faţă de fiinţă cât şi faţă de propria lui existenţă.

Ar putea fi vorba, deci, doar despre ceva ce în mod neînţeles – poate chiar "de-neînţeles" din perspectiva unei cunoaşteri obiectuale – dar şi de *neocolit, factic*, este prezent totuşi în orice act *meta*-fizic, a cărui pură direcţionare – acel *dincolo-de* – aporetică, dar şi nevoinţa ei de din totdeauna, *relativizează* deja o componentă *liminală* nedefinită încă, dar care este, totuşi, şi de altfel, extrem de consistentă, stabilită, "dată" şi prezentă existenţial.

Ar putea fi vorba deci doar despre ceva ce umanitatea istorică, dar şi gândirea cunosc – şi poate o şi "problematizează" – cu mult înaintea filosofiei, dar de care, totuşi, în principal şi cu precădere, însă, desigur cu totul inutil – în primul rând tocmai în- şi prin metafizică – ele

"*fug*", dar a cărui confruntare şi asumare propriu-zisă şi autentică omul n-o poate totuşi spera şi aştepta decât în- şi prin filosofia "lui"!

Credem că există cel puţin două chestiuni în legătură cu care noi oamenii putem aştepta certitudinea – şi mai ales confruntarea asumătoare – propriu-zisă, doar şi numai de la- şi prin filosofie. Prima este certitudinea evidenţei legate de *propria mea* – propriile noastre – *existenţă* oferită nouă de către *Cogito, ergo sum*! cartezian provenind din îndoială. Orice şi toate pot deveni nesigure şi îndoielnice pentru cunoaştere, pentru gândire sau chiar pentru pura meditaţie, în afară de faptul că *între timp*, *cât timp* şi *încât* toate acestea "au loc"şi "sunt", există – adică: *este* – în mod cert şi certificat şi cel ce gândeşte tocmai îndoindu-se.

Deocamdată nu ştim, însă, ce anume înseamnă în fond acel "între timp", acel "cât timp" şi acel "încât"!? Este însă limpede că ele nu pot însemna deloc un fel de "până unde" în sensul a: cât de "departe" a putut omul ajunge cu gândul şi cu gândirea lui, deoarece tocmai "în" acest timp el – fără filosofia îndoielii – s-ar afla în incertitudine exact în privinţa propriei sale existenţe… De aceea, certitudinea *sum*-ului, certitudine care aparţine organic *cogito*-ului– şi care este realizabilă doar prin filosofarea îndoielii – se poate "întinde" doar şi numai atât cât şi cât timp *este* – adică: există – fiinţa gânditoare! Însă, acel "încât" şi "cât timp" *este* fiinţă gânditoare şi – poate – chiar certificată cu privire la existenţa ei, este tocmai *moartea* ei! Adică, sfârşitul ei, deci limita ei de sfârşit!

Or, ca şi certitudinea cu privire la existenţa mea, nici certitudinea cu privire la moartea mea – ca ceva ce *co-aparţine certitudinii existenţei* mele –, adică: nici confruntarea propriu-zisă, deci asumatoare cu moartea,

eu/noi nu o putem dobândi decât, doar şi numai prin filosofie şi cu ajutorul ei!

Tocmai din aceste motive, însă, moartea este pentru fiinţa umană un *factum metafizic* propriu-zis, care aparţine tocmai existenţei sale. Dar, ce anume trebuie înţeles aici prin *factum* metafizic şi în ce sens este moartea – chiar în sens privilegiat –un asemenea *factum*?

În sensul cel mai general, *factum metafizic* trebuie considerată acea *efectivitate* existenţială, care în facticitatea sa de *raportare,* originează tocmai raportări de natură metafizică. Adică ceea ce pentru metafizică este chiar origine, izvor şi *temă* propriu-zisă, şi pentru care, sau în direcţia căreia, metafizica însăşi – ca un mod anumit de a fi al omului –înseamnă o raportare, o reacţie, o surprindere şi o ex-creştere *efectivă*.

Prin urmare, când tratăm tema morţii ca *factum* metafizic, nu avem deloc în vedere creionarea vreunei "metafizici" a morţii… ci, dimpotrivă, conturăm şi precizăm în aşa fel *modul* în care *ne vizează* caracterul *problematic* al *efectivităţii* sale, încât şi în măsura în care ne impulsioanează pe noi, oamenii conştienţi şi muritori, spre interogaţii şi construcţii de tip şi de natură metafizică. Chiar dacă de cele mai multe ori moartea nu este tematizată în mod expres, şi chiar dacă "metafizica" însăşi a devenit de regulă un "instrument" prin care omul ocoleşte şi evită factumul şi facticitatea morţii…

Oricât de straniu ar suna, vom risca şi vom îndrăzni afirmaţia că, într-un anumit sens, filosofia este *ştiinţă factuală*! Această propoziţie trebuie desigur explicată. Dar şi în această explicaţie trebuie precizat, în primul rând, faptul că nici cele mai elementare "fapte" ştiinţifice nu sunt în fond "date pure", ci *raporturi* conturate chiar prin- şi de

către condiţiile teoretico-metodologice şi experimentale ale cunoaşterii ştiinţifice. Adică, ele sunt "fapte" ce se nasc sau prin reconsiderarea unei mulţimi definite a informaţiilor deja existente, sau prin proiectarea şi fixarea prealabilă a condiţiilor experimentale de laborator, sau prin euristica şi ipotetica de orientare a observaţiilor. Or, într-un sens "asemănător" îşi identifică, îşi conturează şi îşi asigură şi filosofia confruntarea ei cu *factum*-urile propriu-zis filosofice. Adică acea confruntare şi confruntarea cu asemenea *facte* cu care noi oamenii, fără filosofie, nici nu ne-am putea propriu-zis confrunta în mod reflexiv şi autentic.

Din perspectiva sarcinilor noastre actuale, trebuie să avem în vedere cel puţin existenţa a "două" asemenea *factum*-uri. Primul este în orice caz certitudinea legată de propria mea (noastră) existenţă, obţinută şi asigurată de- şi prin confruntarea şi asumarea ei gânditoare, pe care filosofia ne-o oferă în- şi prin *cogito*-ul cartezian. Aici acel "sum" – sunt!, adică exact existenţa mea – nu este deloc un fel de "consecinţă" sau o concluzie a unei operaţiuni a gândirii, ci un *factum*, ce se naşte în *comunitatea* existenţei mele cu gândirea aflată chiar în exerciţiul unui efort al îndoielii, dar care se revarsă şi asupra întregii lumi, şi asupra fiinţei şi fiinţării ca atare, şi pe parcursul căreia eu/noi mă regăsesc/ne regăsim – într-un context asigurat metodic – în certitudinea necesară a existenţei mele/noastre conturată şi fixată – pe deasupra – în caracterul ei factic, adică: de *factum*.

Despre certitudinea sinelui nostru gânditor şi căutător de certitudine – ca o certitudine de *existenţă* ce poartă atât *puterea* evidenţei cât şi cea a conturării unui *factum* – împreună cu forţa şi apăsarea inevitabilităţii

confruntării şi asumării ei – pe noi, oamenii, numai filosofia ne poate "înştiinţa"!!! Cu siguranţă, Heidegger nu recepţionează pe deplin sensul existenţial al *cogito*-ului cartezian atunci când, în *Fiinţă şi timp* – în legătură cu *sum*, cu: *exist* – el solicită lămurirea lui ontologică prealabilă. Este însă la fel de adevărat şi faptul că însuşi Descartes îşi duce mai departe gândurile într-o direcţie nu neapărat "potrivită" acestui sens, atât în privinţa ideii de *res cogitans*, cât şi în cea a argumentului existenţei lui Dumnezeu, numit ulterior – impropriu – şi argumentul "ontologic"… În realitate "existentul", Dasein-ul, – *sum*-ul – gândirii care chiar porneşte la a se îndoi, nu este deloc *identic* cu acela care în- şi prin aceasta poate afirma deja ca certitudine, adică atât ca efectivitate cât şi ca sarcină de asumat că: *Donc, je suis*! (deci: exist!) Altfel spus, aici nu este vorba de dominaţia principiului închis şi auto-fondator al identităţii.

Al doilea asemenea *factum*, cu care noi ne putem confrunta iarăşi numai prin filosofie şi doar prin filosofare, este *moartea*, adică propria noastră mortalitate. "G*ândindu-ne*" şi "*îndoindu-ne*" noi *suntem* tocmai în aşa fel că - şi încât - *murim* şi că, în acelaşi timp, suntem şi conştienţi de acest lucru, adică, acest fapt este (reprezintă) pentru noi o problemă cu care ne confruntă fiinţa noastră conştientă şi conştiinţa fiinţei noastre. Omul nu "este" pur şi simplu în aşa fel încât "moare", căci, în definitiv, orice fiinţă vie "este" în acest fel…ci, dimpotrivă, caracteristic omului e tocmai faptul că moartea este pentru el o problemă pentru conştiinţă şi de conştiinţă, sau, mai precis: pentru el moartea este o problemă existenţială deplină, care depăşeşte sferele artificial-delimitabile ale oricărei simple "conştiinţe".

Într-o formulare mai schematică, am putea afirma că atâta timp cât reflexia legată de *factum*ul *sum*-ului

originează impulsuri "ontologice", confruntarea de orice fel – deci: propriu-zisă sau chiar ne-explicită şi ne-propriu-zisă – cu moartea, cu *factum*ul morţii, reprezintă şi originează impulsuri "metafizice". Întreaga filosofie – şi poate chiar întreaga existenţa umană istorică şi problematică, dătătoare şi căutătoare de sensuri – survine din paradigma factică, şi care pare aporetică: Cum "este" şi Cum ar putea avea sens pentru o fiinţă conştientă tocmai acest "a fi", "a exista" şi a trebui să existe din moment ce, împreună cu conştiinţa (*existenţei*) sale, el trebuie să se confrunte, în mod conştient, şi cu efectivitatea facticităţii morţii sale, ca fiind tocmai *ne-fiinţa lui, factic de nedepăşit,* legată de întregul existenţei sale şi de întreaga sa existenţă?

Altfel spus, orice teorie care încercă împăcarea "conştiinţei" şi a "morţii", trece nu numai pe lângă înţelegerea propriu-zisă a conştiinţei – reducând-o la doar una dintre ipostazele sale, adică la "cunoaştere" şi mai ales la "cunoaşterea" de tip ştiinţific –, dar nu nimereşte nici specificul apartenenţei *sui generis* la om a facticităţii morţii. De exemplu, afirmaţia lui Jankélévitch, după care "Moartea şi conştiinţa se vânează şi se exclud reciproc, ca fazele unui comutator..." poate fi considerată o formulare retorică atractivă, probabil, dar în fond şi în esenţă, ea este cu totul greşită. Căci totdeauna – prin urmare nu numai *à propos* de moarte – când cunoaşte, "conştiinţa " şi "vânează" neîncetat, şi tocmai acestui lucru i se datorează şi faptul că, în multe limbi, activitatea de căutare şi de cercetare a conştiinţei este exprimată exact prin cuvinte extrem de vechi şi care la originea lor sunt chiar cuvinte de *vânătoare*. Limba ştie deci, ceea ce retorica nu ştie şi probabil nici nu poate şti: fără vânătoare nu există cunoaştere, deci nici "conştiinţă" nu este. Pe de altă parte, este adevărat şi faptul

că conştiinţă care nu mai vânează nu poate da cu ochii nici cu moartea…, deşi, cu siguranţă, se va izbi de ea cu fruntea…, din simplul motiv că "fiara sălbatică" a morţii nu se refugiază din faţa "vânătorului" ei, ci, dimpotrivă ea îl aşteaptă şi ea îl pândeşte pe "el"… Ea deci nici nu poate fi de ne-găsit şi de ne-întâlnit! Dar, inaccesibilitatea morţii – în sensul obţinerii unor "informaţii" complete despre ea – nu numai că nu înseamnă intangentibilitatea ei pentru conştiinţă, ci exact aceasta este – sau ar fi – cea mai "corectă" cunoaştere a conştiinţei despre ea...

Este deci limpede că prin – dar şi dincolo de – caracterul lor paradigmatic de *factum*, atât acel "exist" al *sum*-ului cât şi acel "a fi" şi "va fi" cert al morţii, nu sunt pur şi simplu "obiecte" sau tematici eventuale pentru filosofie, ci chiar *originile* şi izvoarele ei existenţiale cele mai adânci! Adică determinante ale filosofiei în care reflexiv – deci crescând retrimis şi reîntors cu faţa către sine – se înrădăcinează şi se împlineşte "în" limitele sale dintotdeauna, şi fiinţarea numită: om. Dimpotrivă: cauzele şi treburile lui "a fi" al omului cât şi ale inevitabilului "va fi" al morţii, devin "obiecte" doar pentru ştiinţe, pentru tehnică, pentru religii, pentru arte, pentru procedurile obişnuinţei şi ale moralei comune, pentru politica (demografică şi de asistenţă a) statelor şi guvernelor, pentru economie etc. Cât priveşte însă filosofia, ea doar ne confruntă cu ele – dar tocmai ca fiind ceva paradigmatic şi, ca atare, condiţionând, – definind şi fundamentând în genere orice condiţie şi calitate de a fi "obiect" sau "produs" posibil.

Pentru cunoaştere, pentru creaţie, pentru înfăptuirea faptelor istorice sunt necesari oameni vii, iar omul viu îşi poate procura certitudini în legătură cu caracteristicile sale

existenţiale fundamentale şi cu existenţa sa, numai şi numai prin filosofie. Omul viu şi conştient este, în acelaşi timp şi de fiecare dată, finit, obstrucţionat şi limitat, iar limita lui ultimă şi de nedepăşit este tocmai moartea lui. El se poate confrunta prin urmare în mod autentic cu moartea – şi cu propria lui moarte – în calitatea ei de certitudine de nedepăşit şi lipsită în final de orice altă raportare, doar şi numai în- şi prin filosofie.

Asta însă nu înseamnă deloc faptul că filosofia nu face altceva decât că se gândeşte şi ne pune să ne gândim, zi şi noapte, la moarte… Intenţiile lui Heidegger au fost greşit înţelese şi criticate şi în acest sens facil, iar succesul acestor critici şi interpretări se datorează în fond tocmai impulsiunilor mereu revenite ale evaziuni şi fugii de moarte şi de gândul ei. În realitate, este vorba despre faptul că, deşi moartea – în mod direct sau indirect – este una dintre temele constante ale filosofiei, sarcinile filosofice fundamentale legate de ea constau totuşi în principal, în reconturarea şi refixarea ei neîncetată tocmai în calitatea specifică de *factum*. Incluzând aici şi acea mirare că – aşa cum scrie şi Albert Camus în *Mitul lui Sisif* –, deşi în linii mari despre moarte s-a spus deja aproape tot ce este esenţial, nu ne poate totuşi surprinde suficient faptul că majoritatea oamenilor trăiesc ca şi cum nu ar şti nimic despre ea. De aceea, aici este vorba – repetăm – şi despre importanţa metafizică sau pentru metafizică a morţii şi nu numai despre eventuala ei "problemă metafizică".

Dacă afirmăm, deci, că moartea este pentru om un *factum* metafizic atunci aceasta este totdeauna o afirmaţie hermeneutică şi fenomenologico-ontologică esenţială, care aşează moartea, "fenomenul morţii", în orizontul unei înţelegeri primare, în care ea se conturează ca fiind şi un

factor de originare pentru metafizică şi pentru filosofie în general. Prin urmare, nu este vorba doar de examinarea a ceea ce au gândit, gândesc şi au opinat sau opinează oamenii "despre" sau în legătură cu moartea…

Deci, când fixăm şi prin urmare conturăm moartea ca fiind *factum metafizic*, prin asta nu facem pur şi simplu abstracţie de "conceptul" morţii, ci tocmai îl depăşim. Căci "conceptul" este ceva, de regulă, "creat" în mod conştient de către un "subiect" – definit ca fiind doar sau în primul rând unul "cunoscător" – despre un "obiect" care este însă fixat şi conturat ca fiind diferit de el în mod esenţial. Însă, cum am văzut şi până acum şi cum vom vedea mai pe larg şi în cele ce urmează, este cu totul imposibil să se creeze un atare "concept" despre moarte, adică un "concept" al morţii, în primul rând din motivul că ea – deşi în mod specific – aparţine totuşi existenţei noastre şi, de aceea, nici nu o putem examina fără sau în afara apartenenţei şi a raportării sale la noi înşine... Prin urmare, conturând-o ca un factum metafizic, nu ajungem la un "concept" al morţii, ci – mai degrabă şi dincolo de acesta – la un *termen categorial* al ei.

Din punct de vedere filosofico-aplicativ aceasta înseamnă înainte de toate că moartea este aşezată şi examinată în orizontul interogărilor fundamentale (la Aristotel, de exemplu, "categoriile" nici nu sunt decât întrebări structurate şi împletite în mod determinat), cu intenţia ca, împreună cu înţelegerea ei ca murire efectivă, să ni se dezvăluie, pe cât posibil şi cât mai autentic, şi sensul şi semnificaţia ei pentru noi, pentru fiinţa umană.

Iar în privinţa caracterului deopotrivă de "factum" şi de "metafizic" al morţii trebuie iarăşi precizat şi subliniat că noi utilizăm aici termenul de "factum" nu în sensul pe care l-ar putea avea în pozitivism sau în filosofia analitică, ci în

cel al fenomenologiei existenţiale. Adică în sensul în care şi Heidegger îl foloseşte, spunând că: "Efectivitatea factum-ului Dasein-ului – fiecare Dasein este totdeauna *factum* (s.n.)– o numim *facticitatea* (s.a.) lui." Este însă adevărat că, de regulă, nici cele mai sensibile interpretări ale lui Heidegger nu izbutesc – şi, în mod simptomatic, tocmai în legătură cu problematica morţii – să gândească laolaltă caracterul de *factum* al morţii, cu fenomenul (fenomenologic) al morţii şi cu înţelesul şi interpretarea ei hermeneutică şi existenţială. Dar, sau în ciuda acestui fapt, "fenomenul" morţii nu poate fi totuşi cu totul altul şi altceva decât moartea efectivă şi factică, iar, la fel, şi interpretarea hermeneutică a morţii ar trebui să ia totuşi în considerare atât facticitatea ei cât şi posibilitatea "arătării" şi descrierii, desigur, problematice, dar – specific fenomenologice a *întâlnirii* sale.

Adică: aceste "trei" sensuri şi direcţii nu trebuiesc lăsate separat ori cu accente diseminate, ci ele trebuie să se constituie într-un întreg pe cât posibil unitar. Desigur, gândindu-le împreună, nu vom găsi cu siguranţă altceva decât ceea ce am numit şi până acum *factumul metafizic* al morţii!

De aceea, în textul de faţă moartea nu este ori "fenomen", ori factum… ci tocmai atare *fenomen* care împreună cu *facticitatea* lui şi a apartenenţei sale la fiinţa şi la existenţa noastră, şi împreună cu înţelegerea şi interpretarea ei – adică chiar în această înţelegere şi interpretare – se conturează ca fiind exact *metafizic*. Iar în conturarea acestei hermeneutici eforturile mai articulate şi mai concentrate ale filosofiei aplicate vor depăşi desigur şi aporetica modului heideggerian – dar şi lévinasian – de surprindere a "fenomenului morţii", deoarece vor depăşi şi

aporetica rupturii şi diferenţierii radicale a experienţei legate de moartea celuilalt, al aproapelui şi de moartea proprie.

A DOUA OCHIRE (:) în două puncte

Trebuie deci să ne confruntăm cu facticitatea şi cu caracterul specific de *factum* al morţii, astfel încât din aceste caracteristici să devină mai inteligibile, dar şi mai puţin amăgitoare motivaţiile metafizice ale omului. Căci există o duplicitate simptomatică şi plină de consecinţe în mai toate meditaţiile şi cercetările istorice (Ph. Ariès), antropologice (Frazer, M. Eliade) sau fenomenologice (M. Scheler, P-L. Landsberg, M. Eliade) despre moarte. Ele surprind şi descriu moartea arătând modurile în care oamenii – de la "primitivi" până-n zilele noastre… – s-au gândit la- şi despre moarte, s-au îngrijit de procesul muririi, de cadavrele răposaţilor şi de ceremoniile aferente…

Cu privire la toate acestea, autorii concluzionează apoi, cu uşurinţă, că, în cutare sau cutare epocă şi în cutare şi cutare zonă socio-geografică, "oamenii au murit în cutare şi cutare fel"… Adică: rămâne aproape în exclusivitate în afara oricărui calcul acel fapt deloc nesemnificativ că, de regulă şi cu precădere, oamenii s-au gândit totuşi la- şi despre moarte în aşa fel încât au gândit că ei, de fapt, *nici nu mor*… Adică: au murit gândind că în murirea lor ei, în fond, nu mor… Au gândit deci murirea tocmai fără moarte, iar moartea tocmai fără murire!

Caracterul de *factum* metafizic, de facticitate a morţii nu constă, desigur, doar în "faptele" biologice sau antropologice – destul de dure şi solide totuşi – ale decesului, ci în acea raportare prin care ea se prezintă unei fiinţe raţionale ca fiind tocmai acea posibilitate particulară a fiinţei sale în- şi prin care existenţa ei, el însuşi încetează a (mai) fi. Este vorba despre caracterul *aporetic* al facticităţii

morţii umane şi al morţii pentru om, care este formulat de către Vl. Jankélévitch în felul următor: trestia gânditoare *ştie* că va murii… dar, în ciuda acestui fapt, *totuşi moare*.

Întrebările într-adevăr metafizice nu disecă însă niciodată "universalii" uscate, ci au totdeauna relevanţă existenţială esenţială şi fundamentală. Iar moartea este într-adevăr o întrebare şi o tematică care ne interesează şi ne atinge pe toţi şi pe fiecare dintre noi. Acest lucru scoate la iveală şi o altă caracteristică a întrebărilor şi a interogaţiilor propriu-zis şi autentic metafizice. În interogaţia metafizică propriu-zisă, cel care întreabă este de fiecare dată "cuprins" şi "conţinut" în aria întrebărilor sale, prin urmare în întrebarea lui el se întreabă, de fapt, totdeauna şi asupra lui însuşi, deci îşi asumă chiar în propria lui problematicitate propriile sale angoase existenţiale care, apoi, îl trimit şi către întregul tematic al interogaţiilor metafizice.

Altfel spus: în interogaţia metafizică, cel care întreabă se găseşte de fiecare dată *el singur* – adică "însingurat" – în întregul angoaselor care îl vizează la modul cel mai propriu cu putinţă şi, de aceea, el nici nu poate niciodată "prelua" ori continua pur şi simplu o metafizică dată "de a gata", provenită din- şi prin tradiţie, cu ajutorul căreia ar putea apoi "lămuri", rând pe rând, neliniştile (problemele sau "întrebările", cum ar spune Lévinas) sale.

Tocmai din aceste motive, însă, gândirea "echilibrată" a coapartenenţei *sum*-ului şi morţii întâlneşte impedimente considerabile. Nu numai dificultatea, greutatea şi apăsarea întrebărilor, dar şi tradiţia reprezintă aici un obstacol greu de depăşit. Este vorba şi despre altceva: până când – într-un impuls cartezian – evidenţa certitudinii *sum*-ului nu poate fi dobândită şi arătată, în principiu,

oricând şi, pe deasupra, în mod actual, aceasta *nu* poate fi realizată niciodată într-un mod propriu-zis şi actual "cu" moartea. Tocmai din acest motiv este moartea un factum *metafizic* şi chiar din această cauză solicită ea o examinare cu totul aparte!

Căci este o specificitate factuală a morţii că, deşi o "cunoaştem", noi nu o putem totuşi gândi niciodată în mod actual şi în actualitatea comunicabilă a experimentării ei. Nu de aceea nu o putem gândii, însă, în acest fel, fiindcă "n-am cunoaşte-o" îndeajuns, ci deoarece "cunoştinţele" noastre posibile despre ea – sau "ştiinţa" noastră posibilă sub formă de "cunoştinţe" despre ea – nu sunt din capul locului potrivite pentru aşa ceva! Totuşi, eforturile de a dobândi cunoaşterea ei şi de a obţine cât mai multe date şi informaţii despre moarte, caută necontenit – desigur încă *trăind* – "cercetarea" morţii şi a experienţei ei, cu scopul de a afla răspunsurile la întrebarea: "Ce anume se întâmplă, de fapt, cu acest prilej?"

Dar, în ce fel, de unde, şi cum anume "interpretând" se pot obţine cunoştinţe despre aşa ceva? Desigur, înainte de toate moartea altora, moartea celuilalt este experienţa în- şi prin care, pentru om – în fond, zi de zi – este "dat" fenomenul morţii. Şi aceasta are însă o multitudine de sensuri, provenind înainte de toate din "poziţia", din apropierea sau "distanţa" la- şi în care ne aflăm de/cu cel care moare sau a murit. Tot în acest registru al experienţei morţii celuilalt se înscriu şi "preocupările" biologice, medicale, antropologice şi etnologice etc. faţă de moarte, dar care pornesc de la fixarea acelei generalităţi – deloc neglijabilă, dar într-o măsură, totuşi, pur silogistică şi indiferentă – că vietăţile mor, iar omul moare şi el…

"Moartea celuilalt", moartea "aproapelui" şi moartea "altora" reprezintă în acelaşi timp şi acel nod gordian care este pentru gânditorii pătrunşi mai profund de sentimente religioase (Lévinas şi Landsberg de exemplu) vestitul *Sein zum Tode* (fiinţa spre- şi raportându-se la moarte) heideggerian. Heidegger accentuează faptul că experienţele noastre legate de moartea altora, oricât ar fi de adânci şi cutremurătoare, nu pot fi decât "secundare" din perspectiva conceperii şi înţelegerii propriu-zise a "fenomenului" morţii. Deşi criticile amintite la adresa lui Heidegger se concentrează tematic tocmai asupra acestui aspect, credem totuşi că ceea ce gânditorii în cauză nu doresc sau, probabil, nici nu pot accepta, este *moartea însăşi*.

În acest cadru, fenomenul morţii mai are însă şi o altă modalitate de tratare, în esenţă tot silogistică, dar care se prezintă mai degrabă ca fiind una "biologică". Astfel, se obişnuieşte a se afirma că: deşi este adevărat faptul că fiecare individ viu al unei specii va deceda mai devreme sau mai târziu, specia însăşi trăieşte totuşi mai departe şi, ca atare, ea este nemuritoare… La vremea lui, şi Aristotel a fost, se pare, de această părere, dar, cu siguranţă, această poziţie a avut un rol extrem de însemnat şi în atitudinea deloc responsabilă şi "ecologică" pe care noi oamenii am dovedit-o, şi o dovedim şi astăzi, faţă de – adică: împotriva – speciilor vii ale lumii noastre înconjurătoare.

În pofida acestui fapt, mai ales în ultima vreme, am aflat multe şi despre acest aspect. Am aflat, de exemplu, că pe parcursul "istoriei lumii pământeşti" au dispărut totuşi numeroase specii vii. Adică: tocmai ca specii s-au dovedit a fi *muritoare*… iar una dintre cele mai serioase probleme ale vieţii noastre de astăzi este tocmai aceea că în jurul nostru şi, în bună măsură, chiar datorită nouă numeroase specii de

plante şi de animale se află în curs de dispariţie… În- şi prin toate acestea se zdruncină însă şi ideea – poate "liniştitoare", într-un fel – a nemuririi speciilor!

Mai mult, cunoaşterea, care, totuşi, avansează neîncetat şi deloc indiferent, scoate la iveală treptat şi tot mai pregnant nu doar istoricitatea "lumii" şi a speciei umane, dar prefigurează – ea fiind o specie care aparţine Pământului – şi caracterul ei finit chiar ca specie. Nici aici nu este vorba numai despre eventualitatea – reală, de altfel – a catastrofelor tectonice sau a meteoriţilor care ar putea să lovească iarăşi Pământul, ci despre perspectiva Sistemului nostru Solar, de care ţine şi planeta noastră care – este adevărat că după calculele actuale doar peste 5,5 miliarde de ani, dar, totuşi – îşi va epuiza şi el steaua centrală, adică Soarele necesar vieţii, prin urmare şi vieţii umane…

Altfel spus, devine pe zi ce trece mai inevitabilă gândirea şi examinarea problemei morţii nu doar din perspectiva indivizilor umani ce se schimbă "dispărând" mereu şi nu numai din perspectiva morţii generaţiilor, civilizaţiilor, a popoarelor istorice etc., ci şi din cea a omului ca fiinţă generică. Aceasta desigur nu se acordă cu dispoziţia actuală şi comună în virtutea căreia epoca şi civilizaţia noastră păstrează tăcerea şi refuză cu insistenţă gândul serios al morţii, întorcându-şi faţa de la el… Dacă avem în vedere civilizaţia, atunci ea astăzi trimite într-adevăr actul morţii în saloanele impersonale ale spitalelor şi reduce amprenta ei personală şi/sau familială la "plăcile comemorative" la fel de impersonale ale cimitirelor contemporane.

În spatele tuturor acestor forme ale "fugii" şi ale ocolirii evazive a morţii se ascunde însă – în realitate – tocmai caracterul ei de *factum* care-o face de ne-depăşit, şi

tot datorită căruia nici nu suportă soluţii înstrumentale, motiv pentru care nici religiile, nici ştiinţele, dar nici celălalte moduri instituţionale legate de ea nu o pot, în fond, "trata". Acestea sunt, totuşi şi în realitate, tocmai modalităţi(le) dominante în- şi prin care oamenii vii experimentează şi interpretează de regulă moartea altora şi în care – pe parcurs – îşi elaborează şi închipuirile legate de *propria lor* moarte.

Din această ultimă propoziţie reiese şi faptul că, într-adevăr, experienţa, experienţele noastre legate de moarte este/sunt de la început de o dublă orientare: noi o recunoaştem – sau o putem recunoaşte – şi o experimentăm, pe de o parte, ca fiind moartea celuilalt, moartea aproapelui, dar, pe de altă parte, ca fiind şi viitorul imanent al vieţii noastre. Iar întrebarea este – şi dialogul polemic de care am pomenit se desfăşoară cu precădere tocmai în această privinţă – dacă toate acestea *epuizează* şi *pot* oare epuiza într-adevăr experienţa morţii pentru fiinţa umană şi experienţa umană legată de ea, deoarece, dacă privim lucrurile mai atent, vom constata şi faptul că dualitatea amintită mai sus – în ciuda dualităţii ei – rămâne în întregime în cadrul şi în interiorul câmpului experienţei legate de experienţa morţii *celuilalt*. De aceea, ar putea fi problematic dacă într-adevăr cele experimentate în acest fel sau pe acest parcurs s-ar putea constitui şi pentru mine în îndrumări şi certitudini convingătoare cu privire la viitorul morţii mele sau la moartea mea viitoare.

Paul-Ludwig Landsberg, de exemplu, într-un eseu care a avut o influenţă considerabilă, accentuează faptul că pe parcursul de a fi împreună cu murirea unui apropiat, adică de a fi împreună cu el în moartea lui, se constituie – mai ales în reluarea ei repetitivă în memoria mea – o atare

comuniune, un atare Noi structurat la persoana întâi plural, în- şi prin care se naşte – şi încă în mod experimental – şi realizarea caracterului necesar al morţii mele viitoare, deşi din aceasta (adică, din descrierea lui Landsberg) încă nu reiese deloc ce anume ar fi această moarte… Totuşi Landsberg pune un accent mult prea mare pe caracterul reluat şi repetitiv al înţelegerii şi interpretării unei atare experienţe. Datorită acestui fapt, întreaga ei descriere cât şi descrierea aşa numitei "experienţe creştine a morţii", pare mai degrabă ceva regizat sau pus în scenariu, decât o experienţă fenomenologică *deschisă* şi efectivă.

Nimeni nu poate, credem, pune la îndoială faptul că experienţa morţii celuilalt (om) – mai ales a celui apropiat nouă – reprezintă pentru noi o experienţă fundamentală şi chiar cutremurătoare. La fel, nu credem că am putea pune în discuţie nici faptul că pe parcursul acestei experienţe noi problematizăm moartea şi sub aspectul în care ea ne vizează pe noi înşine. Am putea pune însă întrebarea – pornind de la propriile noastre experienţe, chiar şi personale – dacă pe acest parcurs noi nu experimentăm de fiecare dată şi faptul că moartea în care noi suntem împreună – fiind lângă şi alături – cu celălalt de la un moment dat nu mai rămâne propriu-zis, în mod *esenţial* şi *exclusiv* – adică: ne-împărtăşibil, ne-mărturisibil şi ne-comunicabil – decât *a lui* şi numai a lui *personal*?

Vom vorbi mai târziu pe larg despre acest aspect, însă nu credem că am putea experimenta uman moartea celuilalt, moartea aproapelui şi semenului nostru, fără ca între timp şi pe parcurs să nu experimentăm şi cutremurarea, dar şi *neputinţa* noastră – comună şi a fiecăruia în parte – *în raport* cu această *murire*! Neputinţa se leagă, desigur, nu doar de procesele fiziologice care, neinfluenţabile în esenţă,

au loc cu acest prilej, ci tocmai de caracterul strict şi esenţialmente uman al experienţei astfel constituite, care se conturează însă chiar în- şi prin "duritatea" neputinţei.

Nu este vorba deci doar despre experienţa facilă, descrisă cu atâta profunzime de Lev Tolstoi, în care moartea, deşi este prezentă, se prezintă totuşi doar altcuiva… şi oricât ne doare sau ne atinge această prezenţă, în acelaşi timp suntem totuşi fericiţi că rândul nostru nu a sosit (încă)… Ci este vorba despre faptul că, în murirea celuilalt, al aproapelui lângă care mă aflu pentru a fi împreună cu el, se experimentează de fiecare dată şi *însingurarea* lui de *nedepăşit* şi de *nesuspendat*, împreună, desigur, cu *în-sinele* lui de care el rămâne în mod solitar răzâmat şi, poate, chiar rezumat. Aceasta aparţine însă experienţei muririi celuilat, adică a în-sinelui aflat în alteritatea calităţii sale de a fi şi de a rămâne "celălalt".

Numai că experienţa constituită pe parcursul de a fi "împreună" cu el în murirea lui – care este fatalmente întreţesută şi cu cutremurea mea neputincioasă – îmi arată pe de o parte şi *mie* tocmai rămânerea *lui* singur în- şi cu în-sinele lui în murirea propriei sale morţi. Dar, exact în acest fel se adevereşte, pe de altă parte, şi faptul că experienţa morţii dobândită prin moartea celuilalt sau a aproapelui nu este şi nu poate fi niciodată experienţa *completă* a întregului morţii sau al morţii întregi, ci, dimpotrivă, ea dezvăluie şi fixează chiar caracterul necesarmente *incomplet* şi *ciunt* al oricărei asemenea experienţe.

Acestei incompletitudini însă – cum vom vedea mai târziu – nu-i putem atribui doar un sens "negativ", deoarece ea manifestă şi arată şi o anumită trimitere determinată, pe

urma căreia va trebui să gândim şi vom putea gândi mai departe…

Totuşi: experienţa morţii celuilalt este şi rămâne în primul rând experienţa fenomenului *ciunt* al morţii. În aparenţă, nici Landsberg nu susţine că experienţa morţii celuilalt sau a aproapelui este identică cu experienţa de care voi avea parte cu ocazia propriei mele morţi… Însă toate acestea au pentru el un sens mai mult polemic decât interpretativ. El vrea să accentueze faptul – oarecum împotriva lui Heidegger – că experienţa morţii celuilalt este pentru mine atât de puternică şi de profundă încât ea aparţine în mod necesar existenţei mele proprii şi nu "Se"-ului, adică *das Man*-ului impersonal.

Nu este poate dăunător să ne gândim totuşi şi la împrejurările unei asemenea experienţe… deoarece de multe ori luăm la cunoştinţă "ştirile" despre moartea (multor) altora prin canalele de televiziune şi prin posturile de radio, ele fiind transmise ca senzaţii "mass media" difuzate la ora cinei sau a ceaiului…, adică la modul impersonal… Nu ar fi recomandabil – pe deasupra, ar fi şi inutil – să se treacă cu un gest de uşor dispreţ pe lângă acest fapt, spunând că "nu este experienţă", deoarece caracterul experienţei de a fi mediat astăzi de mijloacele de comunicare în masă, devine pe zi ce trece mai pregnant, iar gânditorii mai dinamici au şi remarcat acest lucru, ca noi parametri, nevoinţe şi posibilităţi în condiţiile cărora se desfăşoară astăzi filosofia. Şi în care noi experimentăm în cotidian şi moartea…

Prin urmare, în experienţa morţii celuilalt – în străfundurile ei – ne-am izbit de în-singurarea muribundului în propria lui moarte, împreună cu experimentarea *neputinţei noastre* cutremurate, adică fără de care totuşi o atare experienţă ar fi într-adevăr lipsită de orice relevanţă

existenţială, adică ar fi într-adevăr experienţa impersonală a "Se"-ului impersonal… Dacă nu altceva, atunci acest fapt ar trebui să fie deja pentru noi un avertisment suficient cu privire la faptul că, în vederea "cunoaşterii" noastre fenomenologice referitoare la moarte, trebuie să asigurăm, atât teoretic cât şi sub aspect existenţial, deciziunea şi "claritatea" – la rândul lor la fel de existenţiale – pe care ea, tocmai ca tematică, ni le solicită şi pretinde. Adică: trebuie să reîncepem a gândi acum exact în direcţia în care ne trimit cele experimentate în moartea celuilalt.

Moartea este în primul rând şi înainte de toate a noastră! Adică ea ne aparţine nouă, ne atinge pe noi şi ne aşteaptă atât din punct de vedere esenţial cât şi în fiinţa noastră. Din aceste motive ne preocupă în fond ea, şi din aceste motive ne şi "gândim" la ea. Cu acest prilej şi mai ales din perspectivă fenomenologică, ne întoarcem spre experienţele legate de ea şi de cele cuprinse "în" ea pentru a putea apoi înţelege şi interpreta cele experimentate astfel. Însă, din moment ce aici este vorba despre ceva ce nu numai ne "atinge", dar ne izbeşte şi ne ameninţă în chiar fiinţa noastră, ne chinuie nu numai apăsarea ei legată de responsabilitate, dar şi nevoinţa *corespondenţei* la o sfidare cu totul şi cu totul particulară…

Căci moartea este în-sinele de *experienţă* din sinele nostru! Ea este într-atât de "în sine", încât, deşi ne aparţine în întregime nouă şi se şi "întâmplă" cu noi înşine, despre ultimul ei: "ce anume este ea?", nu putem avea totuşi nici un fel de "cunoaştere" verificabilă, demonstrabilă şi comunicabilă! Toate acestea sunt însă foarte departe de aporetica epicureană a vieţii şi a morţii...

Pare a fi un fapt că, deşi fiecare om care s-a născut până acum pe parcursul filogenezei şi al istoriei umane, a şi

murit; şi că, deşi de milenii întregi umanitatea cercetează, problematizează şi tematizează moartea aproape neîncetat, totuşi şi în ciuda "informaţiilor", cunoştinţelor şi a înţelepciunii practice înmagazinate, noi, în fond, nu "ştim" nici astăzi mai mult – mai precis, nimic – despre ce înseamnă a muri, adică ce înseamnă *murirea* nu pentru omul viu, ci pentru cel care tocmai moare. (Pe care numai cu un cuvânt destinal ne-potrivit îl numim: "muribund", căci şi sensul acestui îl cuvânt înţelegem cât de cât doar în- şi din direcţia vieţii la care trimite într-un mod de neevitat…)

Este o chestiune de seriozitate şi onestitate existenţială să se recunoască faptul că, atunci când tratăm despre moarte la modul cel mai înălţător sau la modul cel mai consolator, ori în felul cel mai cinic ori "ştiinţific" posibil, promitem, în fond şi totuşi, a trimite şi a ne referi la acest "în sine" al ei, numai că, de regulă sau de obicei, fără mărturisirea şi recunoaşterea caracterului său de a fi şi de a rămâne funciarmente în- şi cu "în sine"-le veşnic neatins!

A experimenta, însă, moartea muribundului ca murire nu înseamnă altceva decât a muri efectiv! Fie această moarte una "instantanee" sau una înceată şi lentă, murirea "muribundului" este totuşi "caracterizată" tocmai prin ceea ce o constituie: cel ce o experimentează decedează, adică încetează a mai experimenta, în- şi prin experienţa care chiar "cu" el şi pentru el are loc!

Aceasta deosebeşte *experienţa* muririi de orice altă experienţă, oricât ar fi ea de personală/individualizată şi oricât ar fi ea să zicem, de mistico-profundă. A reveni din experienţa "morţii" clinice nu înseamnă, de fapt, decât a *nu* muri!

Fixarea în-sinelui aparţinător nouă al morţii ar putea fi considerat, desigur, "agnosticism". Numai că

“agnosticismul” nu este aici o “poziţie” gnoseologică, elaborată şi ocupată pe baza a cine ştie ce argumente teoretice şi care, de aceea, ar putea fi comentată şi criticată de pe poziţiile altora. Dimpotrivă: toţi cei care ar putea într-adevăr “discuta” în-sinele aparţinător nouă al muririi, *sunt deja efectiv decedaţi*!!!

Dar, în-sinele aparţinător nouă al muririi înseamnă în acelaşi timp şi faptul că ea nu este deloc *dincolo* de experienţa posibilă, ci, dimpotrivă, se află în- şi la limitele acestei experienţe. Ea a şi *fost experimentată* de toţi cei care s-au născut până acum şi *va fi* experimentată, probabil, de toţi care se nasc şi se vor naşte! De aceea, în *Prolegomenele* sale, Kant argumentează cu deplină justificare, completa transcendenţă – şi anume: caracterul de a fi principial dincolo de orice experienţă posibilă – a sufletului ne-mort după moarte, dar şi în legătură cu faptul că acest lucru trebuie deosebit de inaccesibilitatea pentru experienţă a “lucrului în sine”.

Ceea ce caracterizează, deci, în-sinele aparţinător nouă al morţii este – repetăm – tocmai faptul că ea nu doar se “fenomenalizează” în această experienţă, ci *coincide* cu ea, dar în aşa fel încât aceasta nu se poate decât epi-fenomenaliza – atât pe parcurs, cât şi în mod “repetitiv” – pentru orice *altă* experienţă. Observarea cu mijloacele şi cu competenţele psihologice, fiziologice, antropologice, medicale şi thanatologice etc. a muririi celui ce moare nu înseamnă în fond mai mult şi altceva decât urmărirea şi înregistrarea – de altfel neputincioasă – a *epi*-fenomenelor experienţei *proprii* ale muririi muribundului. Dincolo de un punct, muritorul (muribundul) nu este în măsură nici să mai “relateze” despre propria lui experienţă… Aceasta are loc în incomunicabilitatea şi indefinibilitatea sa tăcută sau

zbuciumată, dar în facticitatea ei, rămânând, cât timp rămâne şi el, – poate în mod individual, însă – numai şi numai a lui.

Oricât s-ar dovedi deci, sau însă, de *ciuntă* experienţa constituită pe parcursul de a fi lângă moartea celuilalt pentru a fi împreună cu el, în ea se experimentează totuşi şi de fiecare dată, şi o *trimitere* – trimiterea la rămânerea lui la în-sinele său solitar – despre care acum iese la iveală şi faptul că nu poate fi indiferentă nici cu privire la formarea şi interpretarea "conceptelor" legate de *propria (mea) noastră moarte*, ci, din contră, trimiterea trimite tocmai la *"comunitatea"* fundamentală a celor "două" experienţe.

Dacă, prin urmare, afirmăm că experienţa – nepartajabilă şi incomunicabilă în rămânerea în- şi la-în-sinele lui solitar – a morţii celuilalt, a morţii altora etc. conţine totuşi o trimitere esenţială şi fundamentală şi cu privire la "conştiinţa" legată de propria noastră moarte, atunci aceasta înseamnă chiar faptul că – cel puţin în această privinţă – şi noi vom murii, când ne vine rândul, tocmai în acest fel propria noastră moarte! Adică, fenomenul ciunt al morţii experimentat şi adus la iveală în moartea aproapelui – pe lângă şi chiar în pofida caracterului său ciunt şi incomplet – poartă şi reprezintă şi o trimitere, arătare şi indicare (index), care conturează – şi limitează în acelaşi timp – şi posibilitatea zăririi orizontului *universalităţii* factităţii (metafizice) a morţii şi a experienţei cu care ea se împleteşte şi chiar are loc de fiecare dată.

De aceea, caracterul necesarmente ciunt al fenomenului morţii nu reprezintă deloc vreo carenţă sau vreo insuficienţă de înlăturat a "interpretării" şi descrierii lui, ci, dimpotrivă, tocmai împreună şi pornind de la aceasta,

deschidem de fapt şi vederea întregului – nu şi a "completitudinii" – orizontului fenomenului său, atunci când, în deschiderea/dezvăluirea lui, includem şi inducem şi gândirea – ce-i drept: tot ciuntă – a propriei noastre morţi.

Moartea ca efectivitate a muririi nu este, deci, defel "dincolo" de experienţa posibilă, ci este tocmai experienţă necesară. Iar prin necesitatea ei, aparţine chiar posibilităţii experienţei şi experienţei "posibile"… Numai că aceasta nu schimbă cu nimic faptul că, în murire, este vorba, totuşi şi în mod efectiv, de o experienţă în- şi pe parcursul căreia – împreună cu orice altă posibilitate – încetează şi posibilitatea experienţei ca atare, adică posibilitatea experienţei însăşi. Prin urmare apartenenţa muririi la experienţa posibilă nu atinge şi nu suspendă deloc caracterul ei intrinsec metafizic, adică, din acest motiv, ea nu devine încă ceva "fizic" şi nici "fizică"…

Ceea ce se manifestă, deci, în experienţa muririi, nu poate fi numit nici "secret", deoarece nu este – sau, mai precis: nu rămâne – nimeni care să ne-o ascundă/ secretizeze, dar nu este nici experienţă numită "mistică", căci nu este – mai precis: nu rămâne – nimeni care, în ciuda incomunicabilităţii ei funciare sau eventuale, să ne-o mărturisească, totuşi.

Experienţa în-sinelui aparţinător nouă a morţii este apoi comparabilă doar extrem de superficial şi "metaforic" cu experienţa naşterii. Căci, deşi "o trăim" şi pe aceasta, mai precis tocmai prin ea venim la trăirea vieţii, ea rămâne pentru noi pe parcursul întregii noastre vieţi o experienţă – adică propriul nostru *trecut* – care, cum se exprimă J. Derrida, de fapt nu a fost niciodată prezent, chiar dacă urmările şi poverile eventualelor ei nereguli le putem purta prin întreaga noastră viaţă…

Dar experienţa naşterii se deosebeşte de experienţa specifică a în-sinelui morţii în primul rând prin faptul că noi stăm ca dovadă şi mărturie naşterii noastre – inclusiv neregulilor şi anomaliilor sale – tocmai în- şi prin fiinţa şi viaţa noastră. Mai important este însă faptul că naşterea omului nu este niciodată un eveniment solitar, deşi nici despre ea nu ştim – şi nici nu putem şti – în ce măsură este şi personal… Părintele care chiar naşte – adică, mama – este în naştere totdeauna împreună – şi încă exact în unul şi acelaşi "act' – cu cel care se naşte, iar aceasta nu este niciodată o legătură pur fiziologică sau biologică, care s-ar rezuma la şi s-ar termina cu tăierea cordonului ombilical…

Tocmai din aceste motive se dovedesc atât de superficiale şi legăturile "analogice" şi de "istoria vieţii" între naştere şi moarte. Oricât de evidente ar părea "legăturile" dintre naştere şi moarte, ele nu "se leagă" de fapt prin moartea inevitabilă a celui născut odinioară, ci mai degrabă în şi prin *moartea părintelui* (părinţilor) care l-a(u) născut sau prin moartea acelora care prin naşterea lor (ne) sunt copii... Aceasta nu este moartea vreunui "celălalt", vreunui "semen" sau a vreunui "apropiat", ci a celor care ne-au conceput şi ne-au născut sau a celor care au fost concepuţi şi născuţi chiar de către noi, şi de aceea moartea lor are un loc privilegiat în experienţa umană a morţii– inclusiv în experienţa facticităţii ei metafizice.

Cu cel ce îşi moare moartea, însă – indiferent, deci, dacă aceasta este murirea "noastră" sau a "celuilalt", *nu poate fi* în fond *nimeni împreună*, ci eventual, rezumându-se exclusiv la epi-fenomenele evenimentelor, poate fi doar *lângă* el cineva. Nici intuiţiile formate pe parcursul celor mai apropiate însoţiri într-ale muririi şi nici eventualele lor interpretări ulterioare nu sunt în măsură să suspende

în-sineitatea esenţială şi de nedepăşit al factum-ului ei. Asistând, neputincios, la moartea primei sale soţii, Monet apucă pensula şi se străduieşte să exprime şi să picteze ceea ce vede, ceea ce simte şi ceea ce este "trăit"… Iar aceasta nu este altceva decât paloarea vieţii ce părăseşte treptat şi neopribil obrazul femeii iubite. Tabloul nu reprezintă faţa unui decedat sau a unui cadavru uman de sex feminin, ci vrea cu tot dinadinsul tensiunii să surprindă şi să exprime murirea unei fiinţe iubite, şi încă tocmai prin surprinderea rămânerii lor în neînlăturabila lor solitudine pe parcursul neputinţei, care este în acelaşi timp şi neputinţa de a transforma proximitatea lui "pe lângă" în comuniunea lui "împreună"… De aceea, tabloul lui Monet spune mult mai multe despre "desfăşurarea" muririi umane şi despre "coordonatele" modalităţii umane de a fi lângă murirea unei fiinţe umane îndrăgite, decât oricare fenomenologie ultra- şi suprasensibilă ori afectată.

Fenomenologia, care în legătură cu moartea "meditează", de exemplu, asupra gândului sau credinţei ne-muririi sufletului, nu ratează pur şi simplu "fenomenul morţii" ci în fond se concentrează asupra unui cu totul alt fenomen… De fapt, gândul sau credinţa ne-muririi nu are mai multă legătură cu în-sinele aparţinător nouă al fenomenului propriu-zis al morţii, decât are, de exemplu, ornamentaţia dricurilor aflate în folosinţă într-o perioadă sau alta… Amândouă nu sunt decât epi-fenemene ale epi-fenomenelor şi, prin urmare – spre deosebire de însuşi fenomenul morţii –, sunt extrem de accesibile (atât din punct de vedere cultural, antropologic şi psihologic, cât şi din cel obiectual şi al "destinaţiei"…)

A TREIA OCHIRE (…) în trei puncte

Revenind: relatările celor readuşi la viaţă din experienţa "morţii lor clinice" sau ale celor, în număr mereu crescând, resuscitaţi în urma evoluţiei ştiinţei şi tehnicilor medicale etc. nu sunt, de fapt, decât relatări ale experienţelor unor oameni care, la urma urmei şi în fond, *nu au murit*. Adică, – în drum fiind –, au ajuns, poate, în proximitatea a ceva, "peste" care cei care nu au fost sau nu au putut fi resuscitaţi, cu siguranţă – ca un fel de "continuare" –, au mai trecut. Numai că, despre această fază, dincolo de certitudinea existenţei sale – căci, de cele mai multe ori, oamenii totuşi nu sunt resuscitaţi din "moarte clinică" – noi nu putem avea nici o altă "ştiinţă" decât experienţa factuală a încetării absolut simultane a experienţei atât în privinţa comunicabilităţii, cât şi în cea a partajabilităţii ei.

Adică, unul dintre aspectele metafizice cele mai importante ale *factum*-ului morţii este tocmai faptul că murirea este totdeauna şi de fiecare dată o experienţă efectivă, care, pe deasupra, a fost experimentată de fiecare om care a trăit vreodată şi care va fi experimentată de toţi care trăiesc şi vor trăi, numai că ea este o experienţă prin care şi împreună cu care încetează simultan atât condiţiile comunicabilităţii şi partajabilităţii celor experimentate, cât şi experienţa şi posibilităţile ei ca atare.

Cum vedem, această experienţă conţine însă – prin facticitatea, dar şi prin nedeterminarea ei intrinsecă – şi o trimitere, o indicaţie către un "mai departe", către un "dincolo" rămase de fiecare dată nedeterminate, dar care – împreună cu certitudinea şi inevitabilitatea ei – face din

moarte un *factum* metafizic în- şi pentru fiinţa umană. Adică un atare factum care, în în-sinele său aparţinător nouă, cheamă la metafizică şi naşte metafizică, ca modalitate de raportare existenţială la finitudinea definită şi de nedepăşit a fiinţei noastre. Metafizica însăşi – dacă prin ea nu înţelegem vreo "diciplină" filosofică – nici nu este în fond altceva decât o raportare existenţială şi "teoretic-conştientă" la finitudine şi la moarte.

De aceea, moartea ca *factum* metafizic, ca şi meditaţia ce se poartă asupra ei, trebuie deosebită radical de meditaţiile filosofice inspirate, de exemplu, de "situaţiile limită". Aici ne gândim înainte de toate la filosofia lui Karl Jaspers, care identifică în experienţa liminală a situaţiilor limită chiar originea filosofiei… Gândurile lui sunt extrem de profunde, şi cu siguranţă adevărate: ameninţările, expunerile cu care situaţiile limită ne ating fiinţa sunt în mod cert impulsuri adânci şi autentice ale meditaţiei filosofice. Numai că pentru ca din experienţele liminale ale situaţiilor limită – dacă prin ele nu înţelegem doar ceva la care, ca la o proiecţie, numai "ne gândim", ci experimentăm măcar experienţa lor – să poate origina într-adevăr ceva cum este filosofia, mai este necesar şi ca ele să fie supravieţuite. Oricât ar împinge o situaţie limită în apropierea morţii, experienţele ei se pot transforma într-un izvor originar al filosofiei, doar cu condiţia ca ea să aibă un supravieţuitor care meditează şi reflectează viu fiind...

Spre deosebire de aceasta, moartea, moartea efectivă este tocmai sfârşitul supravieţuirii. Cum nici viaţa nu este doar un proces care, odată început cu naşterea, nu ar mai fi decât o scurgere către moarte, ci este mai degrabă acea luptă supravieţuitoare, al cărei sfârşit este moartea. De aceea, fixarea şi conturarea morţii ca factum metafizic nu este

deloc lucrul cel mai neînsemnat, ci chiar cel mai important, esenţialul ce poate şi trebuie "aflat" şi înţeles în legătură cu ea.

Faptul că omul este "conştient" de caracterul său "muritor" înseamnă în acelaşi timp şi că pentru el problema morţii lui nu se iveşte doar în aşa zisele "ultime clipe" ale vieţii sale. Dimpotrivă: pentru om, problema morţii este chiar problema vieţii lui. Aceasta are însă două aspecte inseparabile, dar distincte: pe de o parte, raportul nostru cu moartea este definit efectiv şi de faptul că – aşa cum spune şi Max Scheler –, chiar dacă nu am cunoaşte oarecum experimental sau "empiric" moartea altora, propria noastră viaţă tot ne-ar confrunta cu propria noastră moarte. Adică: numai în aparenţă şi numai până în momentul morţii sale ar putea "apărea" – în fond "toată lumea" – ca fiind nemuritoare… Pe de altă parte, eu pot să meditez despre moarte doar fiind în viaţă, dar, totuşi, numai "în interiorul" mortalităţii mele. Acest fapt specifică în fond şi "frica de moarte": inutil purtăm grija ei şi inutil ne este frică de ea tot nu o putem evita; şi, chiar dacă – să spunem – nu ne este frică de ea, ea tot viaţa (şi nu "altceva") ne ameninţă, şi ne vizează în viaţa noastră şi în ea ne atinge… De aceea, atât frica de moarte cât şi evaziunea şi fuga de ea şi de gândul ei aparţin în întregime *factum*-ului, facticităţii metafizice a morţii.

Moartea este prezentă chiar şi atunci când nu vorbim despre ea, dar şi atunci când – în cele spuse – o negăm. Ea este ceva despre care – parafrazându-l pe Wittgenstein – am fi poate nevoiţi să păstrăm tăcerea, ar fi "musai" să tăcem…, dar despre care – în pofida lui Wittgenstein – nu putem totuşi tăcea.

Tot din acest motiv par atât de artificiale şi chiar sofistice – în ciuda oricărui conţinut în aparenţă eroic – eforturile filosofiei sau ale religiilor de a elibera oamenii de "frica" de moarte, ca şi acelea de a-i "învăţa" arta de a muri sau tocmai de a nu-muri… În esenţă amândouă izvorăsc şi se hrănesc chiar din *factumul* metafizic al morţii, numai că fără să se confrunte cu caracterul ei deopotrivă factic şi metafizic.

Tradiţia epicureană despre natura nimicnică – de "nimic" – a morţii cât şi cea a nemuririi sufletului (Platon), considerate îndeobşte, şi în mod greşit, atât de diferite, se originează, se înrădăcinează, de fapt, în acest fundament deopotrivă existenţial şi (metafizico) factual al morţii.

Oricât ar fi de complexă şi de importantă pentru tradiţia posterităţii concepţia lui Platon despre moarte, ea se caracterizează în esenţă prin faptul că o tratează în primul rând din perspectiva cunoaşterii. Nu a morţii, ci a ideilor! Numai că, din perspectiva şi în atmosfera ideilor imuabile, pure şi eterne, moartea nici nu-şi are locul. De aceea, moartea ca murire – cum am văzut şi în cazul lui Socrate – pentru el nu înseamnă de fapt nimic.

În acelaşi spirit spune şi Epicur – într-o frază ale cărei ecouri sunt şi astăzi foarte puternice – că: "Moartea nu înseamnă pentru noi nimic". Nu e vorba doar despre faptul că "moartea nu reprezintă nimic *rău* pentru noi", ci că "moartea *nu există* nici pentru cei vii, nici pentru cei morţi."(s.n.) Acest gând este apoi preluat şi dus mai departe – în intenţia eliberării omului de frica de moarte – de către Seneca şi Lucretius. Cât timp trăim, moartea nu este (prezentă), iar când moartea este prezentă, atunci noi nu mai suntem (prezenţi). Moartea nu este, deci, decât o imagine, şi

încă o imagine care a fost creată de către cei vii şi aparţine numai celor ce sunt în viaţă.

Acest gând pur imaginativ al morţii îi chinuie pe cei vii cu perspectiva că odată viaţa lor va lua sfârşit. Adică: viaţa lor nu este eternă. Dar, se întreabă Lucretius în spiritul lui Epicur, de ce numai către "înainte" – adică doar către viitor – ne preocupă şi ne întristează pe noi lipsa perspectivei eternităţii, şi nu şi către înapoi? Adică, de ce nu ne interesează şi de ce nu ne chinuie şi faptul că nici în trecut, deci nici înainte de a ne naşte noi nu am beneficiat de eternitatea trăită? De ce ne apasă oare tocmai ne-fiinţa sau nimicul din viitor, şi de ce nu ne întristează la fel şi eterna nimicnicie a trecutului, din care – să spunem aşa – "am venit pe lume"? În fond, nu există nici un motiv temeinic pe baza căruia pentru noi lipsa eternităţii trecutului să ne fie indiferentă faţă de sau în raport cu cea a viitorului!

Ideile lui Epicur sau cele conturate în spiritul lor ajung chiar până la modernitate şi influenţele lor se regăsesc şi în filosofia lui Feuerbach sau Schopenhauer, dar – nemărturisit – chiar şi la Kierkegaard sau Nietzsche.

La Feuerbach, de exemplu, gândul epicurean redevine leimotivul unei meditaţii despre nimicnicia şi caracterul pur fantomatic al morţii. În privinţa fiinţei sale moartea este nimicnic, adică este chiar nimic. Ea "este" numai atunci când nu este. Moartea este moarte doar pentru cei vii... de aceea ea este în sine lipsită de orice pozitivitate, deoarece nimicnicirea ce nimiceşte totul nimiceşte în fond orice realitate, deci ar nimici chiar şi propria ei realitate eventuală.

Vedem că şi aici se regăseşte ideea epicureană şi lucretiană: a ne naşte înseamnă că nu am existat în veşnicie şi, prin aceasta, înseamnă şi faptul că nici nu vom exista în veşnicie. Iar în teama de moarte, Feuerbach vede tocmai

suspendarea şi refuzul efectiv al credinţei în nemurire: dacă cineva crede sau ar crede într-adevăr în nemurire nu s-ar mai teme de fapt de moarte, în afară, desigur, de eventualitatea că înţelege prin nemurire o existenţă veşnic imobilă, lâncedă, fantomatică şi lipsită de orice conţinut.

Spre deosebire de spiritul feuerbachian al criticii religiei şi creştinismului, ecourile ideilor şi aporiile epicuriene revin la Kierkegaard – fără să fi fost asumate vreodată *expressis verbis* – tocmai în atmosfera religiozităţii creştine gândită însă necruţător până la limita posibilităţilor ei. Pe acest parcurs, gândirea lui Kierkegaard se desfăşoară pe un traseu deopotrivă decisiv, curios, dar şi simptomatic. Într-una din Cuvântările sale edificatoare, al cărei text a fost scris la vârsta de 32 de ani şi poartă titlul *La un mormânt*, el solicită în raport cu tematica morţii, tocmai *seriozitatea* gândirii ei.

A gândi însă la modul serios moartea înseamnă în primul rând a realiza şi a recunoaşte *certitudinea* ei. Apoi, moartea şi certitudinea ei nu pot fi gândite la modul serios decât cu condiţia ca moartea să fie gândită nu ca ceva general, ci în felul în care ne vizează pe noi, pe fiecare dintre noi în parte, adică de a ne gândi la propria noastră moarte. Mai aparţine însă seriozităţii gândirii morţii şi străduinţa de a o transforma într-un "învăţător" pentru omul care trăieşte. Seriozitatea morţii nu ne păcăleşte, însă, căci, totuşi, "nu moartea, ci gândul morţii este serios."

Pornind şi de la această disociere, Kierkegaard va relua câţiva ani mai târziu tematica morţii, încercând să asume seriozitatea gândirii ei mergând până la capătul posibilităţilor creştine. În acest sens el vorbeşte deja chiar despre "boala de moarte", ca o maladie specific creştină. Căci, în loc să găsească şi să ofere consolare la apăsarea

morţii, creştinismul creează pentru credincios şi pentru cel care gândeşte astfel, mai mult o situaţie aporetică, – maladivă şi de nedepăşit prin nici un fel de dialectică –, în care el pur şi simplu *nu poate muri*! El este, oarecum, *incapabil de moarte*.

"Boala de moarte" este tocmai acea maladie a creştinului care îi este cauzată chiar de către viziunea creştină asupra morţii. Căci este în sine o maladie faptul de a muri, pe de o parte, veşnic, dar, pe de altă parte, a muri în aşa fel încât, între timp totuşi să nu mori… Pe deasupra, noi totuşi murim moartea! Fiindcă, a muri înseamnă în fond că pentru tine "se încheie totul", dar "a muri moartea", adică "a trăi faptul de a muri", înseamnă totuşi că trăieşti evenimentele morţii – adică murirea ca atare – însă, dacă trăieşti doar sau chiar o singură clipă întâmplările muririi, prin aceasta moartea este deja atrasă în împărăţia vieţii veşnice, adică: trăieşti moartea pe veci… O trăieşti, pe de o parte, ca pe o "întâmplare măruntă în cadrul întregului care este întregul unei vieţi eterne", dar, pe de altă parte, prin faptul că "moartea însăşi, nu e de moarte", ci, în fond doar o boală… Deşi e bolnav de moarte, omul – mai precis: creştinul – este totuşi totdeauna "ucis" de o altă maladie, care nici ea nu poate fi însă o maladie fatală. Prin urmare "Numai creştinul ştie ce se înţelege prin boală de moarte.", iar ştiinţa lui este într-adevăr ceva "înspăimântător".

Tocmai în aceasta constă însă după Kierkegaard "disperarea" ca tonalitate fundamentală a existenţei creştine: moartea sa pătrunsă de disperare, cumva se preschimbă de fiecare dată în viaţă…, fără însă a putea suspenda prin aceasta caracterul ei de "sfârşit" şi de "încheiere". De aceea, disperarea se intensifică şi se potenţează: "… disperarea este aşadar boala de moarte, această contradicţie chinuitoare,

această boală aflată în sine(le) de a muri veşnic, de a muri fără să mori totuşi şi de a muri moartea." Adică trăim murirea în disperare, iar aceasta înseamnă că nici sinele, dar nici moartea nu se pot "nimici"… Acestea au însă la Kierkegaard un mesaj şi un miez pozitiv şi eroic: fiecare clipă a vieţii trebuie trăită în aşa fel şi cu asemenea responsabilitate ca şi cum ar fi ultima.

Se poate vedea că tocmai Kiekegaard este acela care trimite problematica morţii exact la chestiunea *"muririi morţii"*, deci la ceea ce, la vremea lor, era pentru Epicur, Seneca, Lucretius sau Feurbach ne-existent, fantomatic sau chiar "nimic", şi care rămâne şi pentru Kierkegaard ceva de genul unei imposibilităţi şi de genul a ceva inconceptibil. În ciuda acestui fapt – după părerea noastră – aici nu avem de a face pur şi simplu cu opinia sau cu contribuţia "personală" a unui gânditor cu numele de S. Kierkegaard, ci mai degrabă el nu face altceva, decât să gândească până la ultimele sale consecinţe exact viziunea creştină asupra morţii, şi nu exprimă astfel şi în fond altceva decât tocmai incapacitatea de a muri a muritorului care moare.

"Boala de moarte" înseamnă înainte de toate exact ne-murirea creştină, realizată însă nu ca imortalitate – în sensul "lipsei de moarte" – ci mai degrabă ca incapacitate de a muri. Strict vorbind, ceva "imortal" nu poate fi nici muritor şi nici ne-muritor, căci ar fi nu numai incapabil de moarte, dar nici n-ar muri… De aceea, imortalitatea, indiferent cum am concepe-o, nici nu are vreo "legătură" – nici măcar negativă – cu moartea. Căci, numai cel ce moare, acela poate fi şi in-capabil de moarte, adică ne-muritor în adevăratul sens existenţial.

Din această perspectivă, şi răsturnarea înfăptuită de către Schopenhauer în gândirea morţii rămâne la fel de

simptomatică. El într-adevăr rupe cu dorinţa nemuririi-dăinuirii individuale, şi încă într-un mod care nu este cu nimic mai puţin eroic decât acela în care Kierkegaard şi ceilalţi emit "pretenţii" asupra ei. Dimpotrivă: Schopenhauer realizează şi afirmă chiar faptul că: "Muza filosofiei este în realitate, moartea. Dacă n-ar exista moarte, omul nu prea ar filosofa." Dacă, prin urmare, filosofia filosofează despre moarte, atunci cu aceasta ea nu tematizează deloc o problemă oarecare, aflată printre altele în inventarul ei, ci se întoarce cu faţa tocmai spre ceva căruia îşi datorează existenţa. De aceea, pentru şi prin Schopenhauer, întrebarea: *Cum este cu putinţă să încetăm a exista*?" devine iarăşi întrebarea cea mai demnă de un filosof.

Căci în noi acţionează forţa voinţei de viaţă, iar Schopenhauer însuşi este acela care explică alegerea cuvântului "voinţă" doar prin lipsa unuia mai potrivit pentru a exprima faptul că forţa voinţei este în esenţă identică cu consistenţa oricărei alte forţe care acţionează în natură. Însă, raportarea într-adevăr, şi autentică, şi umană, la acest aspect pur natural al voinţei nu mai poate fi astfel decât întoarcerea ei împotriva cruditătii sale naturale, întoarcere care, la rândul ei, nu poate origina decât din chiar caracterul ei constitutiv de a fi "forţă".

În teama noastră de moarte, noi ne temem în fond tocmai de enormitatea şi de profunzimea voinţei de viaţă. Însă, deoarece noi totuşi dispunem – chiar şi conştient – de forţa voinţei, primirea umană şi demnă a morţii constă tocmai în extingerea voită a voinţei de viaţă, şi – evident – nu extingerea voită a vieţii însăşi. Aceasta însă nu poate fi decât o luptă şi un act individual, deoarece pe noi, oamenii, ne specifică tocmai faptul că, indivizi fiind, ne deosebim

totdeauna de specie, altfel spus, noi, cu toţii şi fiecare, suntem câte o lume, de aceea împreună cu moartea fiecărui om în parte, nu doar "sinele" lui intră în mormânt, ci şi lumea însăşi: " cu ocazia fiecărei morţi autentice, moare şi lumea însăşi".

Dar, în sine, adică fiind o forţă naturală brută, moartea nu este şi nici nu rămâne decât un fapt brut, adică pură iraţionalitate, în raport cu care nici filosofia nu este şi nici nu rămâne decât o pregătire demnă în cadrul afirmării vieţii. "Ceea ce este somnul pentru individ, este moartea pentru gen şi specie… între somn şi moarte nu există diferenţă, primul ameninţă tot atât de puţin fiinţa, ca şi celălalt." De aceea, moartea ca murire este iarăşi nimic, căci "…cu privire la subiect, moartea însăşi nu constă în nimic altceva, decât *în clipa* în care încetează conştiinţa, întrucât se opreşte funcţionarea creierului."

Nietzsche reia şi reformulează ideile lui Schopenhauer, dar – în atmosfera specific tensionată şi înflăcărată a gândirii sale – ne vor îndemna să ne gândim şi la o anumită apropiere a lui de gândirea lui Kierkegaard. Procedând – şi încă în mod programatic – la "răsturnarea" şi reinterpretarea tuturor valorilor, şi Nietzsche se va împotmoli tocmai în chestiunea morţii. Totuşi, ideea morţii lui Dumnezeu, deci a morţii care a ajuns să atingă creatorul însuşi, schimbă în întregime parametrii în care se aşează problema ei.

Problema morţii se ridică aici în contextul pierderii totale a sensurilor şi valorilor tradiţionale, de aceea ea capătă o greutate cu totul aparte.

Concepţia tradiţională a Europei despre moarte are două rădăcini: filosofia greacă şi creştinismul. Simbolic, ele se clădesc pe morţile lui Socrate şi Isus, mai precis pe felul

în care acestea au fost impuse şi transmise de către două personaje, care rămân totdeauna mascate şi care, în tradiţie, stau oarecum în spatele lor: Platon (Socrate) şi Apostolul Pavel (Isus). Amândouă morţile sunt pentru Nietzsche, de fapt sinucideri mascate, "efectuate" – în cazul lui Socrate – în numele unei cunoaşteri raţionale care vizează nu tragicul vieţii ci siguranţa şi claritatea ideilor pentru şi în numele cărora se sacrifică pulsarea efectivă a trăirilor. În cazul lui Isus, moartea lui şi felul exemplar în care el a murit, apare iarăşi mai degrabă ca o consecinţă firească a unei învăţături, şi nu ca un eveniment care ar fi stat în calea ei…Transfigurate şi remodelate, amândouă au devenit însă capabile să se întâlnească în concluziile şi consecinţele lor: învingerea morţii ori prin cunoaşterea ideilor nemuritoare, ori prin viaţa de apoi şi prin înviere.

Numai că, în felul acesta, este foarte serios afectată şi exemplaritatea iniţială a morţii lor, deoarece sub această formă ele profesează tocmai disocierea radicală şi non-apartenenţa morţii la viaţă. Astfel, moartea a şi devenit apoi "solda, tributul păcatului": "deoarece cu toţii sunt muritori, cu toţii trebuie să fie şi păcătoşi." În realitate, moartea "devine înspăimântătoare doar prin acel fundal pe care i-l atribuie omul" spune Nietzsche, nu fără să ne amintească iarăşi de Epicur, încercând reabilitarea morţii într-adevăr umane. Iar condiţia reabilitării morţii umane este deja moartea lui Dumnezeu.

Moartea umană este pentru Nietzsche, înainte de toate, moartea firească, moartea "naturală", fiziologică, care de aceea este şi liberă, adică eliberată de transcendenţă, în primul rând de transcendenţa cunoaşterii şi a credinţei.

Când este vorba însă de sarcina de a privi faţă-n faţă această "moarte naturală", Nietzsche devine la fel de

problematic ca şi, la rândul său, Kierkegaard. Căci, aflăm şi aici că "actul morţii" nici nu este atât de important pe cât îl consideră respectul general: "muribundul a pierdut cu siguranţa lucruri mult mai importante în viaţa lui." Moartea are importanţă nu prin murirea ei – căci, din acest punct de vedere, ea nu însemnă iarăşi nimic –, ci prin faptul că ea – şi prin ea – (se) poate face ca viaţa să fie completă.

Prin moarte, viaţa devine un fel de operă, adică un gen particular de "obiect" ce trebuie confecţionat de cel care o trăieşte, la modul în care se creează şi se desăvârşeşte o operă de artă.

De aceea, Nietzsche vorbeşte despre "moartea la timp" adică cea care "are loc" atunci când "opera" este deja "gata, terminată", nici mai devreme şi nici mai târziu. "Atunci" însă nici compasiunea şi nici minciuna ceremonioasă nu mai au nici o justificare. Atenţia trebuie să se concentreze pe această viaţă a cărei măsură devine moartea.

Nici această viaţa şi nici această moarte nu "cuprind" însă murirea decât ca element nesemnificativ, nimicnic, perturbator şi nedemn de a fi luat în seamă. De aceea se bucură Nietzsche şi de faptul că "oamenii nu vor să gândească moartea până la capăt". Evident, o moarte "gândită până la capăt" ar dispersa imediat şi himera unei vieţi gata confecţionate, care, deşi este viaţă, şi-a epuizat totuşi – ca un "întreg frumos" – toate posibilităţile sale. Moartea negândită până la capăt nu se gândeşte, desigur şi în fond, nici la faptul că ea înseamnă şi moartea posibilităţilor, şi de aceea, împreună cu fiecare om şi cu fiecare moarte, totdeauna mor şi posibilităţi umane. Dacă nu alte posibilităţi, atunci măcar cele legate de "comunicarea" care, la un moment dat, nu se mai poate asocia muririi.

Altfel spus, moartea devine un imbold pentru gândirea vieţii, dar care, ea însăşi, trebuie să rămână – cumva – negândită sau lăsată în dispreţul faţă de felul în care ea are loc.

Este limpede că miezul problematic al tematicii morţii rămâne problema *conceptibilităţii* ei, dar şi faptul că principalul instrument al filosofiei – "*conceptul*" – nu prea este potrivit pentru aşa ceva. Desigur, faptul că moartea nu poate fi prinsă în concept sau că ea nu poate fi citată în faţa puterii de imaginaţie ar putea, în aparenţă, indica doar împrejurarea că direcţiile "prinderii" şi cele ale "citării" ei ar fi greşite ori nepotrivite pentru ca ea într-adevăr să poată fi apoi "audiată" şi constrânsă la mărturisirea deschisă a propriei sale naturi…

Se poate, însă, întâmpla – şi, în realitate, tocmai acesta este cazul – că moartea însăşi este aceea – şi datorită exact propriei sale "naturi" – care nu ne permite nici s-o prindem în concepte, şi nici s-o citǎm la o audienţă sau mărturisire. Dimpotrivă: ea este – şi rămâne – de regulă cea care ne prinde şi ne citează pe noi şi, de aceea, mai degrabă moartea, efectivitatea morţii umane şi specificul problematicităţii acestei efectivităţi ar trebui să ne intereseze în continuare, în loc de a ne agita în vederea unor "concepte" – goale – sau a unor imagini – la fel de goale – ale ei.

Dintr-un punct de vedere cu totul exterior, dificultatea sau problema "cu" moartea este însă tocmai aceea, că ea, pe de o parte, este aproape complet şi raţional inteligibilă "după natură" – după *physis* –, iar biologia, etologia, dar şi demografia modernă ne şi furnizează această cunoaştere şi înţelegere. Totuşi, pe de altă parte, ea este şi complet "iraţională" – adică de neînţeles – deoarece problema ei se

ridică ca fiind tocmai întrebarea orientată spre fiinţa unei fiinţe conştiente, dar care nu a "învăţat" şi nu s-a deprins să-şi gândească şi să-şi interpreteze "conştiinţa" decât ca "raţiune", sau ca "i-raţiune", sau ca fiind chiar "in-conştient". Adică, problema cu moartea este chiar faptul că ea nici nu mai este cu adevărat problemă, deoarece fusese şi pusă şi "epuizată" deja atât de raţiune, cât şi de i-raţiune…

Nici nu ne mai rămâne altceva de făcut decât să-l citim pe Epicur şi pe ceilalţi, iar dacă acest lucru ne displace sau ne oboseşte, atunci să frecventăm bisericile: în fond, totul este gata şi pregătit, numai noi – cine ştie din ce motive – nu suntem niciodată "gata" pentru ea… Deşi s-ar putea ca nici aceasta să nu fie în întregime adevărat, deoarece şi Platon, şi Epicur, şi creştinismul, şi metafizica şi filosofii, dar şi thanatologia şi diferitele sisteme şi practici juridice şi administrative ne tot învaţă: cum anume trebuie să "fii gata de moarte", şi cum anume trebuie, se obişnuieşte şi se cade a muri…

Aceste două aspecte şi modalităţi ale comprehensiunii morţii pur şi simplu nu pot fi gândite "împreună" şi nici amestecat. Ce altceva ar ieşi dintr-o asemenea întreprindere decât ceva indiferent, adică ceva ce ar fi şi nu ar fi, în acelaşi timp paradox sau aporie, însă care ar fi totuşi, cu siguranţă, lipsite de orice "întoarcere" şi reflexie. Totuşi, direcţia în care această reflexie şi "întoarcere" ar trebui de fapt să se orienteze s-a şi arătat, în esenţă, deja, numai că la-şi în "mijloc" se află mormanul uriaş şi de netrecut al "textelor"…

O bună parte din aceste texte se referă – cum am mai spus – la "originile" şi la "izvoarele" "cunoştinţelor" şi "experienţelor" noastre legate de moarte, şi la semnificaţia

lor "existenţială". "Semnificaţie" înseamnă desigur aici, înainte de toate, "importanţă", adică ceva ce trebuie mai mult accentuat decât asumat, şi ceva ce va face ca tematica morţii – în ciuda caracterului ei neplăcut – să dobândească apoi şi greutate, "actualitate" şi chiar o anumită "vrajă"…

Nimic nu este deci mai firesc decât faptul că meditaţia despre moarte a primit impulsuri noi tocmai din direcţia fenomenologiei, căci ea a reprezentat şi reprezintă o străpungere radicală în primul rând chiar prin reconsiderarea metodică a experienţei ca atare. Nu este, deci, întâmplător nici faptul că fenomenologi atât de importanţi precum Martin Heidegger sau Max Scheler au găsit de neevitat confruntarea lor filosofică cu problematica morţii.

Aici întrebarea se referă deja în mod direct la felul în care s-ar putea deschide, asigura şi descrie fenomenologic experienţa particulară în- şi prin care omul se confruntă cu evenimentele numite deja *expressis verbis* "fenomenul morţii". Pentru aceasta, Max Scheler consideră cea mai potrivită cale reinterpretarea a ceea ce el numeşte "experienţă biologică". În acest orizont, cunoştinţele despre moartea noastră proprie – deşi nu sunt cunoştinţe şi experienţe în înţelesul lor tradiţional – nu se leagă totuşi neapărat şi în mod exclusiv de experienţele şi cunoştinţele noastre asociate de moartea celorlalţi. Experienţa biologică despre care este vorba aici ne arată tocmai faptul că viaţa ca atare – potrivit cu esenţa, cu *eidos*-ul ei – are o istorie *a priori*, care îi articulează desfăşurarea începând cu naşterea, prin copilărie, prin maturitate şi apoi prin îmbătrânire, până la moartea inevitabilă.

Deci, chiar dacă nu am dobândi în chip empiric cunoştinţe pe parcursul vieţii noastre despre moartea altora, propria noastră viaţă tot ne-ar confrunta cu moartea noastră

proprie. Prin urmare, ideea şi esenţa morţii este în fond independentă de orice experienţă "exterioară" şi ea trebuie de aceea concepută mai degrabă ca aparţinând esenţei şi structurii vieţii ca atare.

Aparţine structurii şi esenţei vieţii faptul că ea se consumă oarecum pe sine, şi încă într-o direcţie temporală determinată, ireversibilă şi de neoprit. Iar specificul temporal al vieţii constă tocmai în faptul că ea se caracterizează prin "creşterea" trecutului în dauna viitorului. În viaţă şi pentru viaţă, dimensiunile – sau: extazele – tradiţionale ale categoriei timpului nu sunt, deci, deloc echivalente: ea este dominată de creşterea trecutului… De aceea, viaţa umană ar putea fi privită ca fiind tocmai "trăirea direcţiei morţii" – *Erlebnis des Todesrichtung* –, iar fenomenologic acest lucru poate fi surprins şi descris tocmai prin descrierea îmbătrânirii şi a bătrâneţii.

Oricât ar fi de uriaşă şi de puternică, forţa morţii nu intervine în viaţă sau nu decide asupra vieţii din exterior, ci moartea este într-un fel un act al vieţii însăşi, un act care este, pe deasupra, şi previzibil *a priori* şi cert. Reiese, deci, că există un "fenomen absolut" al morţii, legat de tot ce este viu şi prezent atât în dispoziţia frenetică de viaţă a tinereţii, cât şi în dorinţa necondiţionată a bătrânilor de a mai trăi, dar şi în străduinţa umană firească prin care noi vrem să îndepărtăm cât mai mult posibil momentul morţii.

Paul Ludwig Landsberg îi obiectează lui Scheler că, pe de o parte, moartea naturală prin îmbătrânire este un fenomen destul de rar, cât şi, pe de altă parte, că el nu acordă suficientă atenţie faptului că teama umană de moarte se naşte de fapt doar împreună cu naşterea – istorică – a individului şi, de aceea, ea nici nu se poate lega organic de

viaţă, ci păstrează totdeauna o anumită exterioritate şi străinătate faţa de ea.

Adică, moartea şi teama de moarte intră în viaţă, de fiecare dată, numai şi numai "din afară". Din acest motiv, moartea şi conştiinţa inevitabilităţii morţii individuale coexistă totdeauna în om şi cu nădejdea creatoare a credinţei supravieţuirii spirituale.

Cu mult înainte de Landsberg, şi Georg Simmel a legat de individ şi de individualitatea umană problema metafizică a morţii şi a mortalităţii. Mergând oarecum pe urmele lui Aristotel şi, Simmel afirma că, unde viaţa exemplarelor este în întregime aspirată de către viaţa speciei, acolo mortalitatea individului este apărată şi trecută ca fiind neproblematică de supravieţuirea speciei. Numai individualul – şi nu "exemplarul" sau "specimenul" – poartă pe fruntea lui problema morţii, problema temporală a trecerii: "Doar individualitatea poate muri cu adevărat." Astfel, nici moartea nu mai poate fi concepută ca fiind pierderea absolută a "formei", ci, dimpotrivă, ea are pentru viaţă o funcţie "dătătoare de formă" (*Formgebende*) şi prin aceasta chiar aparţine vieţii. Viaţa noastră este însă delimitată – "formatată" – de către moarte nu numai în ultima ei clipă, dându-i – să spunem aşa – forma ei definitivă, ci moartea colorează, de fapt şi în mod pozitiv, întreaga viaţă umană.

De aceea, în realitate, moartea acţionează spre înainte, adică spre şi către fiecare conţinut esenţial al întregului vieţii. Numai că aparţine apriorismului morţii şi dualitatea după care conştiinţa noastră despre certitudinea ei se asociază totdeauna cu ne-cunoaşterea când-ului ei... De aceea fiecare etapă a vieţii, departe de a fi pur şi simplu o alergare către moarte, are un conţinut pozitiv, chiar dacă –

mai precis: tocmai pentru că – moartea aparţine "formatării" ei *a priori*.

Ideea de nemurire îşi are după Simmel originea în faptul că nici individul şi nici umanitatea nu-şi experimentează niciodată limitele la modul actual şi complet, ci numai împreună cu ceva neîmplinit. Prin moarte, totdeauna mor şi posibilităţi, nu numai fapte gata conturate şi încheiate. În acest sens, ideea de nemurire aparţine în întregime vieţii, ca fiind ideea şi gândul omului viu, şi tocmai de aceea ea nu prea are legătură nici cu efectivitatea morţii şi nici cu murirea ca atare.

În ciuda acestui fapt, ideea nemuririi, mai precis, ideea nemuririi sufletului, prin constanţa ei, pare a fi transistorică, căci în principiu ea se regăseşte în mai toate epocile de până acum. Este vorba deci de o aparenţa consistentă, care în existenţialitatea *ab initio* istorică a co-existenţei cu finitudinea, poartă şi fundamentează în acelaşi timp şi aparenţa supra-istoricităţii ei, prezentând-o ca fiind ceva ce ar rămâne neschimbat în schimbarea epocilor istorice.

Cum vedem şi vom vedea, Martin Heidegger s-a inspirat mai mult din Simmel decât obişnuieşte să recunoască. În ciuda acestui fapt, el este şi rămâne în întreaga filosofie a secolului XX acela care ridică problematica morţii cu cea mai radicală profunzime filosofică şi cu o semnificaţie sistematică decisivă. Mai mult, tocmai acesta este unul dintre acele aspecte ale gândirii sale, pe care filosofia care a urmat nu a reuşit nici măcar să le asume, cu atât mai puţin să le aprofundeze. Acest fapt se poate, desigur, explica în parte chiar prin natura problemei însăşi, căci, în definitiv, nu este deloc "plăcut" să meditezi şi să te gândeşti la moarte. Ea este din capul locului ceva "deranjant" pentru lejeritatea cotidiană

dar fără ca acest fapt să atingă într-un fel sau altul ajungerea ei cu totul cotidiană la modă, împreună cu moda atractivităţii tuturor tipurilor de “morbiditate”.

A PATRA OCHIRE (;) în punct şi virgulă

Martin Heidegger defineşte fiinţa omului, fiinţa *Dasein*-ului – într-una din referirile sale esenţiale – tocmai ca "*fiinţă în-, spre şi întru moarte*" (*Sein zum Tode*). Aceasta înseamnă că raportarea la moarte este una dintre caracteristicile sale fundamentale, şi nu faptul că el s-ar gândi tot timpul la moarte sau ar fi neîncetat preocupat de problema ei.

Dimpotrivă: moartea însăşi nu este tematizată în mod expres decât foarte rar, şi atunci mai degrabă evaziv, decât – asumnd-o – propriu-zis şi efectiv. De aceea, "moartea" nici nu este la Heidegger un "concept", ci un *existenţial*, adică un termen care exprimă, surprinde, dar, în acelaşi timp, şi realizează *modalităţile* şi *caracteristicile* de a fi ale *Dasein*-ului şi a cărui relevanţă onologico-fundamentală nu a fost până acum scoasă la iveală, exploatată şi valorificată.

Pentru aceasta este, însă, necesar să surprindem această fiinţare – care este atât de privilegiată încât tocmai ea este cea care "face" ontologie – în *întregul* ei posibil. Întregul *Dasein*-ului înseamnă desigur exact felul în care el este "*de la începutul până la capătul/sfârşitul lui*". Or, sfârşitul *Dasein*-ului este tocmai moartea lui prin urmare, pentru surprinderea ontologico-fundamentală a întregului lui este absolut necesară şi gândirea morţii (lui).

Probleme şi întrebări sunt deja "numai" asupra felului în care acest lucru poate fi într-adevăr surprins şi descris din punct de vedere fenomenologic. Căci, pentru *Dasein*, moartea lui înseamnă tocmai devenirea lui în- şi ca fiinţare care *nu* mai este *Dasein* şi, pe deasupra, în aşa fel încât pentru el însuşi experienţa acestei "treceri", a acestei

deveniri nu este – anterior şi propriu-zis – nici determinabilă şi nici definibilă. La acestea se mai adaugă şi faptul că, am văzut, după Heidegger, noi nu experimentăm propriu-zis nici moartea, nici murirea altora…

În ciuda caracterului problematic al experimentării ei, noi trebuie totuşi să înţelegem cumva moartea, deoarece, fără această înţelegere, interpretarea *Dasein*-ului ca întreg ar eşua cu siguranţă şi de la început. În aceasta trebuie să ne lăsăm ghidaţi tocmai de ceea ce a ieşit deja la iveală, adică de faptul că, în fond, toate acestea nu arată decât că moartea nu este pur şi simplu un eveniment ce are loc, ci un fenomen ce trebuie înţeles în mod existenţial şi care este caracterizat în primul rând prin aceea că în el nu este posibilă nici o "suplinire" sau "interşanjabilitate".

"Fenomenul" morţii trebuie adus, deci, mai degrabă la conceptul său existenţial, deoarece nu putem rămâne la conceptul său pur fenomenologic care, cum am văzut la Scheler, îl reduce şi îl abstractizează la relaţiile lui eidetic-schematice cu viaţa în genere… De altfel, sfârşitul *Dasein*-ului ca murire este cu totul altceva decât sfârşitul vietăţilor ca extincţie.

Conceptul existenţial al morţii presupune, pe de o parte, recunoaşterea apartenenţei sale tensionate la viaţă şi, pe de altă parte, înţelegerea, interpretarea şi asumarea expresă a acestei contrarietăţi. Iar Heidegger descrie fenomenul morţii tocmai în- şi din această direcţie: deoarece în moarte nu există nici o posibilitate de "suplinire" sau de interşanjabilitate, adică, deoarece ea , efectiv, ne vizează şi ne atinge pe fiecare dintre noi doar şi numai la modul strict personal şi individual, ea este, de fapt, pentru *Dasein* chiar posibilitatea sa *cea mai proprie*. Ca atare, moartea nu "aparţine" pur şi simplu *Dasein*-ului meu ca o caracteristică

sau proprietate oarecare, ci solicită şi pretinde *Dasein*-ul meu ca fiind unic şi care, în ea, devine şi este "lipsit" de orice altă posibilitate de raportare.

Cum se ştie, tocmai de aceste aspecte ale radicalităţii concepţiei heideggeriene se leagă şi cele mai puternice aversiuni şi neînţelegeri. În ceea ce ne priveşte, ne ocupăm de ele mai amănunţit deoarece se leagă de modul în care se conturează problema şi pentru noi.

"Ne putem mira – scria Max Beck într-o recenzie de epocă la *Sein und Zeit*, în 1928 – că, cel puţin în aparenţă, Heidegger nu observă faptul că nici hrănirea, nici digestia şi nici reproducerea nu pot fi preluate la om de către nimeni altul! Mai mult, nici un proces fiziologic şi nici o trăire de a mea nu pot fi preluate de la mine de către nimeni altul. Viaţa mea, în toate funcţiile sale, poate fi trăită doar de către mine însumi, iar moartea mea la fel." Or, "argumentele" sunt aici în aparenţă atât de evidente, încât abia ne vine să ne gândim la falsitatea lor…

Într-adevăr, Heidegger scrie, pe de o parte, că: "Pentru orice *Dasein*, ajungerea sa la sfârşit închide în sine un mod de a fi absolut de neînlocuit." iar, pe de altă parte că, "Moartea este pentru *Dasein* o posibilitate de a fi pe care el însuşi trebuie să o ia asupra lui." Adică: problema imposibilităţii de suplinire şi de interşanjabilitate legată de moarte este pusă în mod direct în legătură cu problema existenţială a nevoii, a necesităţii asumării ei! În acest fel, însă, şi întrebarea legată de "procesele fiziologice" ale omului va fi mai degrabă aceea dacă, în genere, omul le poate "asuma" *altfel* decât *îngrijindu-se* de ele.

Cum altfel mi-aş putea asuma, în fond, procesele biochimice – de exemplu, metabolismul meu de Ca şi Mg, care se desfăşoară acum în organismul meu –, decât

îngrijindu-mă, prin alimentaţie şi/sau medicaţie, de desfăşurarea lor cât mai netulburată…? Dacă însă lucrurile stau într-adevăr astfel, atunci îngrijirea de procesele noastre fiziologice individuale nu numai că poate fi preluată de către altcineva, dar ea şi este de regulă şi încă în mod necesar preluată de alţii. Dacă *mama* nu s-ar îngriji de procesele fiziologice ale sugarului ei, atunci cu siguranţă el nu ar mai deveni mai târziu o fiinţă care să mediteze şi să trateze, de exemplu, despre ”moarte”! La om este desigur vorba de cu totul altceva decât simpla îngrijire a foetuşilor şi a progeniturilor … Dimpotrivă: îngrijirea bolnavilor sau a oamenilor de vârstă înaintată, dar mai ales transplanturile de organe şi procedee cum ar fi dializa etc. sunt toate procese şi acte în- şi prin care, *alţii* – şi, în unele cazuri, chiar anumite aparate sau mecanisme – preiau şi înlocuiesc îngrijirea de procesele fiziologice a semenilor lor!

Problema “trăirilor” sau a sentimentelor – ridicată la fel de M. Beck – este, desigur, alta, însă în cazul de faţă ea are totuşi conotaţii foarte asemănătoare. Trăirile şi sentimentele nu pot fi preluate de nimeni “de la mine” şi nici “în locul meu”, în schimb ele sunt totuşi – spre deosebire posibilitatea existenţială a morţii – partajabile şi comunicabile până la limitele expresivităţii. Dar, experienţa existenţială a morţii – oricât ar deveni ea ţinta îngrijirilor thanatologice cele mai amănunţite şi mai respectabile – va conţine în întregimea ei totdeauna un element – care este esenţial – imposibil de comunicat, de preluat şi de împărţit cu altul…

Moartea ca posibilitate existenţială lipsită de raportare este apoi – după Heidegger – de nedepăşit: ea nu poate fi nici evitată şi nici “săltată”. Tocmai din acest motiv, însă, adică tocmai datorită faptului că moartea ne defineşte în

fond pornind de la sfârşit, ea ne şi eliberează cu privire la toate posibilităţile noastre care o preced şi, ca atare, tocmai în moarte rezidă şi posibilitatea *prefigurării Dasein*-ului ca *întreg*. În loc să "încheie" pur şi simplu, moartea mai degrabă ne proiectează şi ne face să "avansăm", şi încă tocmai în direcţia noastră şi care duce către Sinele nostru.

Posibilitatea existenţială a morţii este desigur una *certă*. Ea poate fi, însă, într-adevăr deschisă şi dezvăluită ca posibilitate – deci nu pur şi simplu "trăită" în momentul "sosirii" ei – doar cu condiţia preîntâmpinării ei existenţiale printr-un act lucid al proiecţiei prin care moartea însăşi este chiar *făcută* posibilă, adică ea este lăsată să devină, într-adevăr şi existenţial, posibilitate .

Pe lângă şi în ciuda certitudinii morţii, ea rămâne totuşi nedeterminată: nu putem şti nici când şi nici cum vom muri! Oricum, conceptul existenţial al morţii îl conduce pe Heidegger la concluzia că ea este în fond o posibilitate – deşi angoasantă şi tristă – totuşi privilegiată a *Dasein*-ului, la care raportându-se el se poate deschide şi către asumarea responsabilă a prezenţei sale. Căci, în angoasă, *Dasein*-ul se găseşte, de fapt, în faţa posibilei sale imposibilităţi, dar nu neapărat paralizat, ci prezent cu o posibilă luciditate în faţa Sinelui ce-i devine astfel atât sarcină cât şi mizăşi în care se înrădăcinează şi libertatea lui.

Această "luciditate" se află în completă contradicţie cu "imaginea" pe care cotidianeitatea impersonală, dar şi tradiţia au creionat-o despre moarte. Caracteristica lor principală este ca – atât în limbajul cotidian cât şi, cum am văzut, în manualele de logică – să se asigure de faptul ca oamenii să fie "liniştiţi" cu privire la moarte. Moartea, deşi atinge într-un fel Dasein-ul, în mod propriu nu aparţine totuşi nimănui. Mai precis: aparţine numai acestui Nimeni,

adică impersonalului *"Se"* (*das Man*). În acelaşi timp, pe de altă parte moartea este prezentată neîncetat ca fiind o realitate "naturală" şi obiectivă… Prin aceasta atât sfera publică a cotidianului cât şi sentimentul şi gândul prefăcut nu fac decât să ascundă şi *să-i răpească* morţii caracterul ei de a fi *posibilitate*.

Desigur, moartea nu este o posibilitate pentru *Dasein* în sensul că s-ar putea întâmpla ca ea să nu se întâmple, ci în acela că – în certitudinea ei – se găseşte totdeauna *înaintea* şi *în faţa Dasein*-ului aflat – desigur – în viaţă şi responsabil pentru întregul fiinţei, Sinelui şi vieţii lui.

În ceea ce priveşte, însă, conţinutul a ceea ce ne stă în faţă în moarte, el este totuşi sfârşit. Sfârşit către care înaintând şi de unde, privind apoi "înapoi", înţelegerea Dasein-ului îşi poate privi, proiecta şi asuma – în principiu – Sinele ca întreg. Adică tocmai aceasta este rădăcina din care – ca un factum metafizic şi ca raportare la el – răsare şi originează şi *libertatea* lui.

Ideea caracterului privilegiat şi excepţional al morţii pentru *Dasein* parcurge şi însoţeşte întreaga gândire heideggeriană. Întreaga lui viaţă el a fost şi a rămas convins de faptul că numai oamenii "pot" muri – "*sterben können*" – deoarece numai ei pot să-şi facă moartea lor posibilă pentru ei. Problema nu constă atât în faptul că noi, ca fiinţe conştiente, suntem conştienţi de moarte, de moartea noastră, ci dificultatea este mai degrabă că "fiinţele raţionale trebuie *să devină* mai înainte muritori…"

În ciuda atracţiei sale de odinioară – când a devenit aproape o "modă" – tocmai ideile lui Heidegger despre moarte au fost acelea care au avut cele mai slabe influenţe şi/sau care au generat cele mai multe aversiuni şi critici.

Unul dintre cei mai importanţi – sau mai degrabă: influenţi – adversari ai lui a fost Emmanuel Lévinas.

În linii mari, Lévinas are două obiecţii fundamentale la filosofia lui Heidegger. Prima este că Heidegger ar centra şi ar reduce filosofia la ontologie, iar a doua că el tratează fiinţa umană – atât în analitica existenţială cât şi în întreaga lui filosofie – în mod singular şi "izolat" de "Celălalt". Evident, obiecţiile şi semnele de întrebare ale lui Lévinas cu privire la concepţia heideggeriană despre moarte se formulează şi ele în acest orizont.

Întrebarea este dacă într-adevăr moartea poate fi privită ca un fel de ascunzis al Nimicului şi dacă într-adevăr fiinţa omului poate fi definită – chiar dacă se refuză soluţia superficială a vieţii eterne – ca fiind "fiinţă spre moarte şi fiinţă raportându-se la moarte"? "Dar ceea ce se deschide o dată cu moartea – se întreabă Lévinas – este, oare, neant ori necunoscut?"

De fapt, Lévinas întoarce felul de a pune întrebarea de către Heidegger: pe de o parte, el încearcă să gândească moartea pornind de la timp şi nu invers – cum procedează, după părerea lui, Heidegger – timpul pornind de la moarte. Pe de altă parte, din considerentul că moartea celuilalt, moartea aproapelui, mă afectează şi mă atinge pe mine mai mult decât moartea mea… "Iubirea" celuilalt este şi emoţia şi grija pentru moartea lui, şi tocmai de aceea "Raportarea la moarte este tocmai întâmpinarea semenului meu, iar nu angoasa morţii care mă aşteaptă."

Noi întâlnim moartea doar în chipul, în figura semenului şi nu într-a noastră. Cu aceasta desigur "moartea" s-a şi reîntors deja la "imperiul" său vechi şi obişnuit, adică pe terenul plin de responsabilităţile "nobile" al eticii. Astfel, a nu muri atunci când celălalt moare, mai precis, "nu mai

răspunde, este deja o culpabilitate – o culpabilitate de supravieţuitor." Aceasta nu înseamnă desigur mai puţin – dar nici mai mult – decât a reîntoarce moartea în viaţă, în viaţa responsabilă, asumată împreună cu celălalt, dar… şi subsumată şi subordonată celuilalt. Că această viaţă este într-adevăr "trăibilă" sau este, iarăşi, destinată unor "eroi şi vieţi abstracte" – desenate şi înfăţişate aici în faţa/figura "chipului"? – aceasta este desigur o altă întrebare.

Dar nu este întrebarea morţii, deoarece ea nici nu este de fapt o întrebare, ci doar un *semn* de întrebare. Ceea ce semnalează acest semn, este o cerere, o rugăminte, adică un eveniment aparţinând unui strat al psihismului mai adânc decât conştiinţa, şi în care şi unde evenimentul însuşi "se frânge"

În această rugăminte se ascunde, apoi, o posibilitate: aceea de a-ţi pune şi de a-ţi susţine ţie însuţi întrebarea. Acest lucru, iarăşi, nu este posibil fără dialogul cu Celălalt, fără dialogul cu semenul şi cu semnul de întrebare – despre care nu este totuşi clar dacă este semnul întrebării sale *proprii*? – care se regăseşte pe chipul său… Doar astfel aş putea fi şi eu pentru celălalt ceea ce este el pentru mine sau aş purta aceeaşi "importanţă" şi semnificaţie de fond pentru el. Includerea apăsată a Celuilalt în comprehensiunea de sine fenomenologică este în mod tacit, însă de fiecare dată, şi "însărcinarea" sa teoretică, şi de aceea este totdeauna problematic dacă el este într-adevăr dispus să le accepte, adică dacă este dispus să susţină semnul de întrebare şi să menţină întrebarea? Dacă însă acesta este ceva ce nici nu depinde în fond de el, atunci automat a dispărut şi întreaga dimensiune etică a problemei.

"Această întrebare – întrebarea despre moarte – îşi este sieşi propriul răspuns: este responsabilitatea mea faţa de

moartea celuilalt. Ceea ce constituie răspunsul la această întrebare este tocmai trecerea în plan etic." Moartea este o asemenea întrebare care este în acelaşi timp şi răspuns, deci ea nu este nicicum un dialog al sufletului cu sine însuşi, deoarece – se ştie – întrebarea şi rugămintea "există mai înainte încă decât dialogul"…

Întrebarea al cărei răspuns este anterior dialogului purtat cu sine însuşi are la Lévinas şi un nume demn de filosofie. Ea se cheamă: enigmă! Aici ne putem deja opri şi linişti cu adevărat, căci este o întrebare care nu poate fi nicicum de-numită cu termenul de "problemă" provenit – se ştie – din "datele" teoriei cunoaşterii… Moartea rămâne definitiv – chiar şi în caracterul ei de "problemă" – o "necunoscută".

De aceea şi din acest punct de vedere – dar şi din toate celelalte – ceea ce priveşte acum propria mea mortalitate: rămâne o "absurditate care face cu putinţă gratuitatea responsabilităţii mele faţă de semen"

Dar, în ce sens putem numi – şi o numim şi noi – moartea: "necunoscută"? Oare în felul în care numim necunoscută o constelaţie stelară încă nedescoperită şi, ca atare, "necunoscută"? sau ca ceva despre care încă "nu ştim suficient" şi din acest motiv este necesar să ne concentrăm eforturile capacităţilor noastre cognitive spre cunoaşterea ei? Sau ca ceva despre care am putea avea cunoaştere "publică" doar în modalităţi determinate, modalităţi care însă nu epuizează şi nici nu pot epuiza în întregime experienţele noastre care ne încearcă şi ne avertizează? A trata tematica morţii – cum face şi Lévinas – ca "semn de întrebare" sau ca o "rugăminte" semnalizatoare de întrebare nu înseamnă oare că îi suspendăm – şi poate îi şi negăm – tocmai certitudinea? Nu am ajuns prin aceasta, iarăşi, extrem de departe de acea

seriozitate a gândirii morţii despre care vorbea în fond nu cu atât de mult timp în urmă Kierkegaard, care însemna neapărat şi faptul de a "te gândi mort pe tine însuţi"?

Oare, nu există o comuniune fundamentală în orice experienţă a morţii – deci "indiferent" dacă ea este murirea Celuilalt, a aproapelui sau moartea noastră proprie? O comuniune pe care o putem întrezări doar cu condiţia depăşirii accentelor aşezate ori pe specificităţile experienţei legate de moartea celuilalt şi a aproapelui, ori pe cele legate de prefigurarea morţii noastre proprii, asumând astfel, tocmai în caracterul său de "necunoscut" şi tocmai ca *acel* necunoscut, mai precis, ca acel *în-sine*, care constituie totuşi – ca un factum ce ne "aparţine" – moartea umană şi raporturile noastre cu ea?

Am putea spune: opiniile şi interpretările "legate" de moarte pot face obiectul unor alegeri şi opţiuni, moartea însăşi nu! Nici sinucigaşul nu alege de fapt moartea, ci doar *când*-ul şi *cum*-ul ei! Chiar dacă nu s-ar sinucide, el tot ar muri!!! Iar dacă el nu ar "şti" acest lucru, nici nu s-ar putea sinucide şi, probabil, tocmai această "cunoaştere" este aceea care îl poate apropia pe el – desigur, într-un mod extrem de problematic – şi de *conştiinţa* "*necunoscutului*", dar şi de caracterul de a fi funciarmente în-sine al morţii.

Este cu siguranţă o neînţelegere interpretarea sinuciderii ca o opinie mai conturată despre moarte şi care solicită "corecturi" şi "îndreptări" radicale, căci ea, în primul rând, nu este o opinie sau, dacă şi în măsura în care este totuşi aşa ceva, atunci nu este o opinie despre moarte, deşi se află – sau ajunge – în legătură tocmai cu ea. Făcând abstracţie de câteva cazuri excepţionale – de sinuciderile în grup, de exemplu –, sinucigaşul este de la început conştient de faptul însingurării sale efective şi complete cu- şi

împreună cu propria lui moarte, numai că el nu interpretează – şi realizează – de regulă aceasta ca fiind un aspect "universal" al muririi în genere ci, mai degrabă ca o caracteristică a destinului său personal şi nefericit. Nici el nu moare însă "altfel" decât cu toţii…

Platon, care urmărea moartea lui Socrate de la o distanţă nu tocmai respectabilă, vrea să ne explice şi să ne convingă că Socrate a murit "fericit"… Tot ce se poate! În Socrate din *Kriton* şi din *Phaidon* există într-adevăr o înţelepciune profundă şi fundamentală legată de atitudinea "filosofică" *vis à vis* de moarte… Numai că am văzut: nici Platon nu a putut să nu descrie – într-un fel poate chiar naiv – acel "scurt timp" cât (chiar) şi Socrate a rămas în absoluta lui însingurare cu moartea lui – lipsită, deci, de orice comunicare şi partajabilitate posibilă a experienţelor sale în-şi din murirea lui proprie, şi că toate acestea *s-au înfăţişat tocmai în acest fel* – chiar dacă ei nu o problematizau, ci doar relatau şi descriau – şi celor care-l înconjurau în intenţia lor sinceră şi autentică de a fi atunci lângă şi împreună cu el….

Adică, credinţa, înţelepciunea sau convingerea legată de nemurirea sufletului nu afectează şi nu ating *murirea* însăşi, sau, mai precis, nu ating în-sinele ei aparţinător nouă chiar în- şi prin experienţa ei. De aceea, probabil că tocmai "fixarea" şi interpretarea acestui fapt este sarcina filosofico-metafizică adevărată şi principală legată de tematica morţii. Sarcina se referă şi se întreabă tocmai la- şi cu privire la faptul dacă nu cumva această "transcendenţă" se află chiar în noi şi numai în noi – adică în parametrii şi raportările existenţiale la fiinţă şi la fiinţa noastră?

A CINCEA OCHIRE () în paranteză

"Despre" moarte se vorbeşte, deci, în genere şi de regulă fără murire. Prin "murire" nu trebuie înţeles aici "mortalitate" şi cu atât mai puţin vreo acţiune sau vreun act al unui "subiect" ori ceva ce este "trăit-suferit" de către un asemenea "subiect" necesarmente impersonal.

Căci murirea nu este o acţiune care "creşte" sau emanează din subiect şi nici nu este ceva ce – printre multe altele – se întâmplă cu el, fiindu-i "suport" subiacent… Murirea este, înainte de toate, experienţă.

Hans-Georg Gadamer ne atenţionează însă asupra *negativităţii* originare a experienţei. Propriu-zis – şi nu doar în sensul empiriilor de moment sau al celor conservate – putem numi experienţă doar evenimentele care ne încurcă aşteptările, ne cutremură şi care poartă, deci, în sine şi ceva negativ. Din acest punct de vedere, murirea este tocmai "trăirea" morţii. Dacă pe cel care "trăieşte" această experienţă îl numim în continuare "subiect" – deci care se identifică şi se poate identifica doar *vis-à-vis* de- şi cu un "obiect" – atunci este evident că el, pe parcursul experienţei morţii, pur şi simplu "dispare"… A "dis-părea" se înţelege aici cuvânt de cuvânt, adică a-nu-mai-apărea, însă – eventual – a lipsi totuşi… Ce au însă a face acest a-nu-mai-apărea şi lipsirea cu murirea, adică cu experienţa *proprie*, neînlocuibilă şi rămasă în în-sinele incomunicabilităţii de a ajunge la capătul de sfârşit a celui care moare?

A solicita "descrierea" acestei experienţe arată desigur o certă îngustime filosofică. Ce altceva ar putea "spune" o asemenea descriere decât că moartea "nici nu există de fapt"

sau că ea, deşi există, este totuşi ceva "necunoscut", dar care trebuie totuşi supus cunoaşterii, ori că, deşi moartea "există", tocmai datorită caracterului său necunoscut, noi putem gândi despre ea orice dorim…

Numai că nici "moartea asistată" medical sau thanatologic, nu ne înştiinţează în fond despre "altceva" decât despre însingurarea, despre solitudinea în murire! Este oare nevoie de vreo "cotitură etică" pentru ca acest fapt să devină inteligibil? Sau, mai radical, avem oare, în genere, nevoie de "etică" pentru a face mai inteligibilă incomunicabilitatea şi impartajabilitatea efectivă şi factică a unei asemenea experienţe? Ori, mai degrabă, şi "etica morţii" se bazează în fond tocmai pe aceasta: cum anume – ar trebui – să ne comportăm faţă de ceva cu care nu vine deloc să ne dăm nici cu ochiul şi nici cu fruntea? Cum să ne *ţinem* în timp ce ne întâlnim tocmai cu imposibilitatea noastră de a ne (mai) *susţine*? Şi, într-adevăr, în legătură cu aceasta, filosofia – pornind chiar de la Platon şi până la Lévinas –, dar şi religiile nu sunt decât coduri de bune maniere, ce-i drept, destul de aristocrate… Mirabile şi demne de admirat! Dar, au reuşit ele vreodată să devină într-adevăr cântec de lebădă? Ce "spune" şi ce înseamnă în fond: "a muri"?

Despre moarte se spune că ea este "meta-empirică". Acest lucru ar şi putea părea adevărat la nivelul empiriei, luată în sensul senzaţiilor. Senzaţiile – poate – nu ajung într-adevăr pâna la moarte, căci şi Epicur susţinea: moartea este încetarea senzaţiilor… Dar, nu este oare aceasta tocmai una dintre *constituentele* fenomenului însuşi al morţii? Nu aparţine oare aceasta – şi tocmai având relevanţă esenţială – morţii însăşi ca murire? Apoi, senzaţiile luate în sensul empiriei, epuizează oare ceea numim experienţă?

Dincolo de aceste chestiuni, în aparenţă pur teoretice, se ridică însă întrebarea într-adevăr esenţială dacă: este realmente adevărată afirmaţia că moartea este meta-empirică? Nu o *experimentează* oare – şi încă la una dintre ultimele limite ale experienţei posibile – toţi cei care mor? S-ar putea deci ca acest caracter "meta-empiric" să fie numai o aparenţă şi o scurtime a gândirii, şi ca, în fond, să fie vorba aici despre faptul că experienţa muririi este mai degrabă – sau: tocmai – o experienţă *meta-comunicaţională*. Deci o experienţă *în care*- şi *împreună cu care* – treptat sau mai puţin treptat –încetează atât experienţa ca atare, cât şi condiţiile comunicabilităţii şi partajabilităţii ei, însă "prin" care "a trecut" totuşi fiecare om care a trăit până acum şi "prin" care "va trece" fiecare om care trăieşte sau se va naşte.

A muri nu înseamnă efectiv şi în esenţă altceva decât a experimenta ajungerea la sfârşit a vieţii… tot restul nu e decât "grijă" şi "retorică".

Aceasta desigur nu este un fel de "definiţie" a morţii, definiţie care – nici în cel mai "bun" caz – nu ar putea spune mai mult decât că moartea este sfârşitul vieţii umane… Dimpotrivă: avem de-a face aici cu "conceptul" existenţial – mai precis cu termenul categorial – al morţii, care surprinde acest "sfârşit" ca fiind "ajungere la sfârşit" şi care aparţine vieţii însăşi a omului, ca fiind totuşi în-sine, tocmai prin- şi împreună cu însingurarea, cu impartajabilitatea şi cu incomunicabilitatea ce-i constituie facticitatea metafizică.

Este vorba deci despre faptul că moartea – în efectivitatea ei specifică şi spre deosebire de facticitatea *sum*-ului – niciodată nu poate fi un *factum* "evident", ci numai metafizic. Faptul că efectivitatea muririi nu este deloc dincolo de experienţa posibilă – deci, că în ea este vorba

tocmai despre experienţa *în- şi prin* care, împreună cu orice altă posibilitate, încetează şi posibilitatea oricărei experienţe – nu atinge, nu desfiinţează, ci, dimpotrivă, accentuează apartenenţa ei nouă, caracterul ei de a fi în-sine cât şi natura metafizică a facticităţii sale. Ea nu devine deci prin acestea ceva pur "fizic", adică ceva lipsit de orice "meta-"…

Numai că, pentru evidenţierea şi conturarea acesteia, este nevoie tocmai de viziunea, deschiderea, conturarea şi deciziunea filosofico-aplicativă şi nicidecum de vreo construcţie sau vreun punct de vedere "metafizic" inventat şi artefăcut.

Este adevărat că murirea, moartea umană, nu este niciodată un proces pur biologic, desfăşurat după legile naturale ale lumii vii. În ciuda acestui fapt, nu credem că pur şi simplu am putea face abstracţie de aceşti factori – aşa cum procedează de exemplu gânditorii care se consideră profunzi şi înălţători (Landsberg sau Lévinas) atunci când nu iau în considerare constatarea, calificată de ei "inductivă" (deci mai slabă epistemologic), că, până acum, fiecare om născut vreodată a şi murit… Nu credem apoi nici faptul că astăzi ar mai putea fi susţinută cu seriozitate dualitatea de principiu a corpului şi a sufletului…, dacă nu din alte motive, atunci tocmai din cauza evoluţiei biologiei şi a cercetărilor creierului…

Iar ceea ce priveşte "transpunerea", "mutaţia" etică a morţii, nu este deloc sigur faptul că ea nu este extrem de problematică tocmai şi în primul rând din punct de vedere etic. De la începuturi – de exemplu, şi în *Phaidon*-ul lui Platon – ideea nemuririi sufletului se leagă de problema existenţei răului pe această lume. Şi nu numai privind imperfecţiunile şi defectele felului de a trăi al omului, dar şi în ceea ce priveşte dreptatea. Deci că multe fapte

reprobabile rămân nepedepsite şi numeroşi oameni culpabili îşi încheie viaţa fără a fi fost vreodată traşi la răspundere. Cel care gândeşte la nemurirea sufletului, speră în acelaşi timp că neajunsurile acestei lumi, inclusiv recompensa de multe ori uitată pentru faptele altfel lăudabile, vor fi eliminate sau dăruite de către o judecată "de dincolo" sau "de apoi".

Este într-adevar strigător – chiar şi la cer, poate – faptul, că oameni cum au fost Hitler sau Stalin i-au părăsit pe cei vii fără să se fi confruntat şi fără să fi fost confruntaţi cu faptele lor îngrozitoare… Este însă îndoielnic că, imaginându-ne ca într-adevăr neîndoielnică judecarea lor din cealaltă lume, noi nu facem în fond altceva decât să ne sustragem de la acea responsabilitate uriaşă şi etică fără îndoială, care constă în sarcina de a ne îngriji ca aşa ceva să nu se mai poată întâmpla în viitor!

Faptul că nu de mult timp au existat tabere de exterminare în "Iugoslavia" nu este îngrozitor doar în sine, dar are o greutate aparte prin aceea că toate acestea s-au întâmplat, totuşi, *după* Auschwitz şi *după* Gulag! Se ridică de aceea întrebarea dacă nu este oare vreo legătură – de această dată, existenţială şi factică – între mărinimia şi subtilitatea credinţei în judecata de apoi şi nepăsarea şi lipsa – prezentă – de responsabilitate cu care de fiecare dată se permite şi se admite de fapt tocmai *ne*-trecerea trecutului îngrozitor?

Desigur, în cazul în care renunţăm la – sau mai degrabă ne eliberăm de – ideea nemuririi, se ridică imediat şi posibilitatea, pericolul şi întrebarea dacă în felul acesta moartea nu înseamnă, oare, tocmai "nimicire"? Deşi acest lucru este şi posibilitate, şi pericol, sunt totuşi – amândouă – reale! Fireşte, ideea nimicirii, adică a morţii luate în sensul

dispariţiei totale, împreună cu dispariţia tuturor urmelor existenţei de odinioară a unei fiinţe umane, este şi mai dificil de acceptat şi prelucrat decât ideea despre caracterul ei de *factum metafizic*… Cele două sunt însă strâns legate între ele. Faptul că omul este muritor înseamnă totodată şi faptul că el este "trecător".

Omul decedat, omul care a murit, este FOST om. Numai că FOSTITATEA are o ontologie aparte "în" timp, mai precis în ceea ce noi numim îndeobşte "trecut". Iar această ontologie este ontologia *deja ne-mai fiinţei*. Cum nici trecutul nu poate fi pentru noi "tot ce a fost", tot aşa nu dispunem nici de cunoştinţe şi informaţii despre toţi oamenii care au trăit – au fost – odinioară. Ei – despre care nu avem nici o înştiinţare şi nici o cunoaştere, şi despre care, de aceea, nici nu putem vorbi şi gândi decât în mod "ipotetic" – au murit în aşa fel, şi cu ei istoria şi memoria s-au "comportat" în aşa fel, încât, efectiv şi în fond, s-au nimicit… iar aceasta se leagă în orice caz şi de faptul că au murit şi în acest mod, tocmai ca foşti-fiind, au devenit neputincioşi în a se manifesta într-un fel sau altul împotriva nimicirii lor. (S-ar putea însă ca aceasta să fie doar o aparenţă şi ei s-au nimicit de fapt nu doar datorită morţii lor, ci mai mult datorită destinului vieţii lor. În fond, şi Aristotel este de mult timp mort, însă de nimicit, el nu s-a nimicit deloc… Dimpotrivă!!! Din acest motiv, însă, el nu devine "viu", cum nici moartea lui nu devine ceva ne-definitiv… Aristotel nu-mai-este-deja, şi de aceea nu-mai-este-deja fiindcă a murit, însă, tot ce a făcut în viaţa lui atestă pe deplin şi până astăzi că el a FOST. Şi tocmai datorită FOSTITĂŢII sale specifice pare a fi Aristotel şi nemuritor –, dar numai pentru cei care, neînţelegându-l printre altele

nici pe el, nu sunt în măsură nici să-l facă pe Aristotel – în sensul cel mai autentic posibil – (propriul lor) TRECUT.)

Aceasta, probabil, este iarăşi o idee neconfortabilă. Vladimir Jankélévitch, de exemplu, nu o poate accepta. El spune că "faptul de a fi fost e inalienabil" şi "nu e cu putinţă că a-fi-fost să fie nihilizat."… "Din moment ce cineva s-a născut , a trăit, va rămâne întotdeauna ceva din el, chiar dacă *nu putem spune ce anume*… "(s.n.) căci " Diferenţa între *El nu mai este* şi *el nu este* e metafizică…" (s.a.)

Acestea desigur ar putea fi şi acceptate, dacă, de exemplu, Nimicul, ar fi într-adevăr un concept pur "metafizic" şi nu unul cu un puternic conţinut şi cu o puternică relevanţă *existenţială*. Însă situaţia metafizică este mai degrabă aceea că, deşi FOSTITATEA nu poate fi făcută ca "neîntâmplată" odinioară şi este şi ireversibilă pe deasupra, ea se poate foarte bine nimici totuşi, şi tocmai în sensul că "nu (mai) putem spune (deja) ce anume" a rămas din ea! Ce altceva înseamnă în fond "a nu mai putea spune deja nici ce anume a rămas" din ceva ce a fost, decât faptul că noi nu (mai) putem spune de fapt nici măcar că a "fost"? Dacă însă lucrurile stau într-adevăr aşa, atunci şi FOSTITATEA propriu-zisă a acestui "ceva" nu este decât pur ipotetică – deci o ipoteză pur metafizică – pe care o putem gândii în mod efectiv doar cu condiţia să gândim *existenţa ei de odinioară* ***laolaltă*** *cu gândirea nimicirii ei ulterioare*!

Avem însă nevoie de această ipoteză tocmai din cauză că ea ne arată o posibilitate, legată atât de moarte, cât şi de trecerea în genere: posibilitatea de a se nimici… adică o posibilitate de care ar trebui mai degrabă să fim conştienţi şi pe care ar trebui s-o luăm tot mai serios în calcul. Nici

această posibilitate nu este, iarăşi, una "plăcută", dar, cum am mai spus în rândurile noastre introductive: consolarea nu se numără printre sarcinile filosofării.

Toate acestea nu înseamnă însă nici pe departe faptul că moartea în sine, orice moarte, ar fi sau ar însemna în mod direct şi automat deja şi nimicire. Dimpotrivă: istoricitatea existenţei umane este caracterizată tocmai prin faptul că generaţiile care trăiesc în mortalitatea lor proprie îşi bazează fiinţa exact pe "lucrările" generaţiilor deja decedate. "Lucrări" pe care le continuă, le îngrijesc, le duc mai departe, le schimbă, le înlătură sau le continuă. În fond, la un moment dat pe Pământ nu pot exista decât cel mult patru generaţii care sunt în viaţă, celelalte generaţii sunt deja moarte sau încă ne-născute… "Responsabilitate etică" avem însă faţă de toate generaţiile!

Dar continuitatea generaţiilor nu poate acoperi decât în aparenţă importanţa şi gravitatea problemei morţii, dacă nu din alte motive atunci din acela că nici această "continuitate" nu poate fi considerată infinită şi eternă… Oricât ar fi de condiţionate social – cum accentuează pe bună dreptate Norbert Elias –, credinţele, riturile etc. legate de moarte, oamenii experimentează moartea (murirea) lor în în-sinele ce le aparţine însă, de fiecare dată, lor şi numai lor.

De aceea, Heidegger gândeşte probabil mult mai profund atunci când accentuează faptul că: "«Tipologia muririi», ca o caracterizare a stărilor şi a modalităţilor în care se trăieşte murirea, presupune deja conceptul morţii ." În acelaşi timp, nici "conceptul" – mai precis termenul categorial – propriu-zis al morţii nu poate fi închipuit fără referirea lui la murire.

Printre altele tocmai din acest motiv sunt atât de problematice şi tentativele de scriere a unor aşa zise “istorii” ale morţii, căci ele se desfăşoară de regulă fără asumarea caracterului funciarmente problematic al “conceptului” morţii.

A ŞASEA OCHIRE (*) în asterix

Moartea se află în legătură nemijlocită cu *trecerea*, dar nu pur şi simplu ca fiind unul dintre "atributele" – chiar privilegiate – ale timpului şi nici ca una dintre dimensiuni sau extaze – adică: trecutul lui. Trecutul este desigur plin de oameni decedaţi sau morţi, cu faptele lor de odinioară, cu realizările şi cu urmările şi urmele lor… Ele se află însă propriu-zis în orizontul FOSTITĂŢII; de aceea ele pot fi, deopotrivă, şi netrecătoare, dar se pot şi nimici, deoarece – ontologic vorbind – FOSTITATEA este doar ceea ce deja-nu-mai-este, deci ceea ce "dispune" de ne-fiinţă tocmai ca "deja-ne-mai" fiind…

Ce înseamnă toate acestea, de fapt? Omul care a FOST este, desigur, omul care a murit. Omul care nu este nici născut şi nici mort nu poate fi nici FOST. Or, omul mort, care deci a FOST, deja-nu-mai-este om. Aceasta nu înseamnă că el este "altceva" decât om, ci chiar faptul că toate posibilităţile sale de a exista şi de a se manifesta ca om, odată – odinioară – s-au suspendat şi au încetat DEJA şi că toate acestea s-au întâmplat tocmai în- şi prin moartea lui…

În aparenţă, omul care a FOST este "deja" al trecutului, deci el şi aparţine deja "automat" trecutului. Însă multe dintre analizele noastre anterioare ne-au condus la concluzia că FOSTITATEA nu constituie deloc în mod automat şi de la sine ceea ce noi obişnuim să numim de regulă "trecut". Căci constituirii trecutului îi aparţine şi NICI-CÂND-ul şi încă tocmai sub forma DEJA-NE-MAI-FIINŢEI. Adică a ne-fiinţei sub forma a

deja-ne-mai fiinţei. Cine a FOST, acela NICI-CÂND nu va mai fi şi nu mai este DEJA.

În ciuda acestui fapt, "trecutul" nu este totuşi doar FOSTITATEA – destul de necunoscută, de altfel –, ci mai degrabă o sarcină totdeauna prezentă: a face trecut ceea ce a FOST! De aceea, nici oamenii care au FOST nu devin "trecut" doar prin simplul fapt că noi constatăm deja-ne-mai-fiinţa lor, ci prin acela că, împreună cu aceasta – şi împreună cu posibila sau efectiva lor nimicire – noi asumăm, chiar şi în mod critic, FOSTa lor existenţă ca fiind propria noastră tradiţie. A face, de exemplu, astăzi *imposibil* ceva ce s-a întâmplat în mod efectiv odinioară – de exemplu, holocaustul – nu este în fond şi propriu-zis altceva, decât a face TRECUTĂ FOSTITATEA lui de ne-negat şi de neînlăturat, şi nu tăvălirea lui în "comemorări", în tăcere sau în uitare. Acelaşi lucru înseamnă însă şi înţelegerea şi încercarea din nou – nu "repetarea" – unei mari realizări umane de odinioară. Adică: şi TRECUTUL este o zona a posibilului şi tocmai de aceea este el "utilizat" de atâtea ori în mod inautentic.

La toate acestea se mai adaugă însă – oarecum în mod contradictoriu – şi faptul că fiinţele raţionale – cum spune Heidegger – "mai înainte trebuie *să devină* muritoare". Evident, aceasta nu înseamnă că din motive raţionale ele ar trebui să renunţe la una dintre atributele lor existente şi reale – să zicem: la nemurire – şi în locul ei să devină "muritori"… Ci oamenii sunt numiţi propriu-zis "muritori" deoarece ei sunt – sau pot deveni – capabili să moară, adică ei sunt capabili să facă pentru ei posibilă moartea ca moarte, şi nu pur şi simplu fiindcă viaţa lor este "finită"! A face *posibilă* finitudinea vieţii umane ca moarte înseamnă

eliberarea omului spre posibilitatea ultimă, certă, nedeterminată şi de nedepăşit a vieţii sale.

Deci, a transforma certitudinea "dată" a morţii – prin *asumarea* ei expresă ca murire – în posibilitatea vieţii de a fi întreagă în istoria ei. Moartea ca moarte există doar pentru om, adică în mod raţional – să zicem sub forma chinuitoare a gândului morţii – ea aparţine fiinţei, vieţii… dar şi… libertăţii sale.

Desigur, nu este vorba de acea libertate în care omul este capabil să-şi ia – el însuşi şi în mod conştient – viaţa, deşi sunt destui care consideră această capacitate ca fiind tocmai una dintre dovezile privilegiate ale libertăţii umane. Totuşi, tematica morţii ne face să reproblematizăm şi cauza libertăţii. Cum poate fi o fiinţă care este finită şi pe deasupra muritoare: "liberă"?

Ca şi despre "finitudine" şi "moarte", noi am învăţat să gândim şi despre "libertate" ca despre ceva "dat". Chiar dacă ne gândim la ea ca fiind un "dat" al "posibilităţilor" faţa de datul piedicilor şi al cătuşelor noastre. Libertatea este ceva de care "dispunem" sau nu, ori este ceva ce – ca un "cadru" – face posibil sau nu ceva pentru noi. Dacă şi când se află la dispoziţia noastră acest "dat", afirmăm că "suntem liberi"; dacă însă nu, atunci strigăm că soarta noastră se află în jug şi slugărnicie.

Însă, nevoia şi dorinţa de eliberare a şi fost – nu fără acoperire – bănuită şi identificată de cei care gândesc mai profund şi mai nuanţat, ca fiind nu dorinţă de libertate, ci mai degrabă tocmai dorinţa de *dominaţie*. Şi, repetăm, nu fără acoperire, deoarece dacă noi, pe deasupra, mai facem din libertate şi un concept de relaţie sau relaţional – cum se şi întâmplă în *Categoriile* lui Aristotel – atunci, "sluga" nu este "sluga" "omului în general", ci doar al stăpânului. Deci

nici eliberarea lui nu înseamnă pur şi simplu devenirea lui în a fi om… ci de a fi (deveni) stăpân, adică, să fie *el* stăpân peste alte "slugi"…

Nu este deloc întâmplător că, de exemplu, Zygmunt Bauman cu ochiul sensibil al sociologului educat filosofic, observă faptul că, atât istoric, cât şi din punct de vedere social, libertatea s-a născut nu atât ca "drept", ci mai degrabă ca *privilegiu*, şi că este doar o chestiune de onestitate să se recunoască faptul că a şi păstrat până astăzi multe dintre trăsăturile sale de "privilegiu". Deci, dacă libertatea este un concept de relaţie, atunci ea surprinde concepte şi relaţii *asimetrice*.

Este la fel de important să notăm în acelaşi timp şi faptul că aceste privilegii ale libertăţii trebuiau – trebuie – totuşi mai întâi dobândite prin luptă, pornind de fiecare dată dintr-o stare în care *lipseau* sau *lipsesc*. Deci şi libertatea înţeleasă în sens de privilegiu îşi are originea într-un asemenea orizont în care ea lipseşte sau este încă ne-conturată propriu-zis, dar în care se înfiripează şi se formulează nevoia, dorinţa şi pretenţia ei.

Deci, deşi nu putem presupune o "libertate" potenţială şi care se află la dispoziţia noastră conturată în mod abstract – libertăţile efective se articulează, totuşi, de fiecare dată, în fiinţa şi în orizonturile de posibilitate ale acelei fiinţări care are raporturi existenţiale cu fiinţa, şi tocmai ca fiind libertate la bine şi la rău, la adevăr şi la fals, la drept şi la nedrept etc. De aceea – şi istoric – libertatea a fost trăită ca fiind ceva ce – precum individualitatea –, participă mai degrabă ca un merit la destinul personal al unor oameni, şi nu ca fiind o condiţie universală.

Adică: libertatea nu este nici o "stare", dar nici un fel de "dar", deci un cadran sau un mediu al existenţei. Aceasta

desigur "eliberează" libertatea de faptul de a fi un "ideal", dar, –să adăugăm – şi de a fi o "povară" şi "responsabilitate" exterioară. Ca şi "personalitatea", nici libertatea nu se află la dispoziţia oamenilor ca fiind ceva la care trebuie să facem doar referire sau ceva ce se află oricând la îndemâna noastră pentru a fi numai întrebuinţat…

În acelaşi timp, dacă privim libertatea – cum se şi întâmplă de obicei – în sensul ei obişnuit, atunci ea înseamnă lipsa piedicilor în faţa împlinirii dorinţelor umane, adică faptul că alţi oameni nu ne împiedică în realizarea lor. Numai că – ne atenţionează Isaiah Berlin într-un spirit care ne aduce aminte de Schopenhauer – această libertate ar putea fi "realizată" oarecum şi prin înăbuşirea şi stingerea totală a dorinţelor umane. Spre deosebire de Schopenhauer, Berlin este însă inconsecvent, căci nu observă faptul că înăbuşirea şi stingerea totală a dorinţelor umane nu poate fi închipuită şi nici nu este posibilă în mod "real" decât prin- şi împreună cu stingerea totală a fiinţei umane ca atare, căci ce fel de "fiinţă" ar mai fi omul fără nevoi şi fără dorinţe?

Desigur, Berlin nu gândeşte atât de departe, ci vrea să accentueze doar faptul că există, sau este posibilă, şi o libertate care ar putea fi numită "negativă", să zicem cea a sclavului lui Epictet, care susţinea că el, ca sclav, este mai liber decât stăpânul lui… Aceasta însă trebuie deosebită, accentuează Berlin – de acel înţeles "pozitiv" al libertăţii care este indiguită şi redusă de către orice fel de dominaţie şi subjugare. Altfel spus: libertatea ca victorie morală trebuie deosebită de acest înţeles mult mai important şi mai concret al ei, altfel există pericolul să justificăm dominaţia şi subjugarea tocmai în- şi cu numele libertăţii.

Desigur, aceasta pare a fi – mai ales aici, în Europa Centrală şi de Răsărit – o argumentare destul de

superficială: de multe ori, tocmai interioritatea libertăţilor negative fundamenta şi fundamentează exact *consistenţa* nevoilor şi a dorinţelor legate de organicitatea gândirii libertăţilor pozitive. Fără aceasta, însă, "eliberarea din lanţuri", dacă ea se realizează, poate – şi putea în mod efectiv – conduce tocmai la ceea ce Erich Fromm, dar şi Marele Inchizitor al lui Dostoievski, numeau "povara" libertăţii, adică frica şi fuga de libertate. Deşi "au dorit-o" de multe ori, oamenii nu puteau întreprinde nimic cu "libertatea" lor, deoarece nu au conturat-o în interioritatea libertăţii (lor) negative ca pe o posibilitate care este reală şi efectivă.

Totuşi cel mai important neajuns al concepţiei lui I. Berlin despre libertate este faptul că şi el gândeşte libertatea mai mult ca pe o "stare" sau ca o "situaţie" şi nu ca un factor constituent şi conturant de fiinţă, deşi recunoaşte şi un fel de "dialectică" a libertăţilor negative şi pozitive.

În orice caz, devine o caracteristică dominantă faptul că libertatea umană este concepută şi definită mai ales ca fiind libertate socială şi politică, sau responsabilitate morală. Ideea că ceva precum cunoaşterea, arta şi multe alte forme ale activităţilor şi creaţiilor umane sunt posibile doar pe baza libertăţii şi că sunt de fapt "forme" ale libertăţii însăsi nici nu se ridică.

Este îndoielinic că, într-adevăr, am putea afirma că: "Sensul fundamental al libertăţii este, să nu fim în lanţuri, în închisoare sau sclavul altora…" Dacă însă accentuăm faptul că libertatea, libertatea umană este o caracteristică existenţial-ontologică, atunci nu ne gândim la un fel de "atribut" cu- şi de care, în cazuri dorite, oamenii dispun în mod efectiv, însă în cele ne-dorite, nu… Omul aflat în lanţuri nu ar putea niciodată să tindă la libertatea lui şi cu

atât mai puţin ar putea el să iniţieze o luptă periculoasă cu această ţintă, dacă nu ar "deţine-o" în nici un fel! Cel care "s-a născut" să fie slugă – adică e slugă după "natura" lui – nu ar putea niciodată să tindă şi să dorească să devină liber. Însă, chiar dacă – să zicem – el nu s-a născut să fie slugă şi ar lupta pentru libertatea lui, dorinţa lui de libertate ar putea rămâne foarte bine doar dorinţă de dominaţie.

Poate şi din aceste motive, nici nu au putut, de regulă, lega libertatea – ca pe o caracteristică existenţial-ontologică – de om, ci numai de atotputernicie şi de Dumnezeiesc. Numai Dumnezeu dispune de libertatea lui în fiinţa lui – şi încă într-un mod extrem de "antropomorf"– ca stăpân şi ca cel care iubeşte şi pedepseşte, şi ca un creator ai cărui slujitori îi datorează fiinţa lor. (Fără a ne aminti de faptul că libertatea umană, înţeleasă ca responsabilitate în faţa lui Dumnezeu, se leagă tocmai şi direct de "păcatul originar"…)

A pune toate acestea sub semnul întrebării nu înseamnă însă altceva decât de a aduce libertatea la- şi în profunzimile ontologice. Cu aceasta ea, desigur, cade – temporar – de pe lista valorilor, adică nu devine nici măcar valoare "fundamentală". Căci, înainte de a fi "negativă" sau "pozitivă" şi înainte de a fi înscrisă în ierarhia valorilor, libertatea este o caracteristică ontologico-existenţială, adică orizontul transcendental – articulat de fiecare dată în mod efectiv – al posibilităţii în genere a sensurilor. Aceasta înseamnă însă cu totul altceva decât convingerea că "omul s-a născut liber", dar şi-a pierdut sau îşi pierde necontenit în societate, libertatea lui.

Propriu-zis, libertatea nu este altceva decât existenţa fiinţării deschise la fiinţă. Fiinţarea deschisă la fiinţă este aceea pe care însăşi existenţa, fiinţa ei o împinge şi o

îndrumă la- şi către fiinţă. Şi tocmai din acest motiv caută totdeauna libertatea fiinţa în- şi din care – deschis şi ca o deschidere – răsare.

Existenţa umană este căutare, iar căutarea cunoscătoare este tocmai întrebare. De aceea, căutările întrebătoare ale existenţei deschise la fiinţă întreabă potrivit esenţei sale şi în modul cel mai organic posibil întrebarea fiinţei împreună cu cea a fiinţei şi existenţei sale. Adică, în timp ce îşi problematizează şi tematizează existenţa ei, ea ridică, formulează şi re-formulează şi întrebarea fiinţei. Nu ca pe o "disciplină" sau ca pe o "ramură" a filosofiei, ci ca una dintre direcţiile propriu-zise ale întrebărilor înrădăcinate în libertate şi căutătoare ale libertăţii.

Existenţa fiinţării deschise la fiinţă – adică: articularea libertăţii – este de fiecare dată actuală şi efectivă, deci, istorică. De aceea şi filosofia trebuie să-şi asigure şi să-şi dobândească de fiecare dată aşezarea ei în propria-i libertate, în raport – sau chiar detaşându-se – de starea din totdeauna a "problemelor" ei.

Repetăm, faptul că libertatea este înainte de toate existenţa deschisă la fiinţă, înseamnă că ea nu este un "dat" sau o "stare", ci o caracteristică existenţial-ontologică care şi ea are "caracter" şi "natură de fiinţă". Ea este caracteristica existenţial-ontologică a acelei fiinţări care are – în existenţa ei – legături existenţiale deschise şi articulate în mod deschis (de fiinţă) cu restul fiinţărilor, cu sine şi cu fiinţa în sensurile ei. Ea este deci deschiderea şi re-deschiderea, dezvăluirea şi re-dezvăluirea necontenită a posibilităţilor şi articularea noilor posibilităţi. Doar pe această bază se fixează "apoi" şi parametrii actuali – "daţi" sau de elaborat – ai libertăţii.

De aceea – poate iarăşi în mod paradoxal, dar totuşi – trebuie să afirmăm că fără libertate, nici moartea, moartea umană şi nici devenirea de a fi muritor a omului: nu sunt posibile!!! Întrebarea este acum doar dacă acest lucru este valabil şi invers. Deci, dacă este posibilă libertatea – libertatea umană – fără moarte şi fără mortalitate.

Să reluăm câteva dintre consideraţiile noastre anterioare. Termenul de "libertate" are desigur şi diferite alte sensuri. Este "liber" ceea ce nu necesită fundamentare, ceea ce poartă capacitatea şi realitatea – de exemplu voluntară, – a iniţiativei izvorâte din sine însuşi. Libertatea este apoi libertate către- sau la ceva – de exemplu la bine şi la rău –, dar şi în sensul unei legături la- şi cu ceva – adică libertatea apartenenţei sau a susţinerii a ceva…

Toate acestea menţin, desigur, libertatea într-o inevitabilă "nedeterminare", deoarece spun prea puţin despre acele mijloace şi condiţii cu- şi în care poate fi într-adevăr realizată – să zicem şi în practică. Nemaivorbind despre faptul că libertăţile efective trebuie apoi prezentate şi în caracterul lor limitat, adică ordonat de reguli care sunt în mod necesar şi restrictive. Din acest unghi de vedere, libertăţile "formale" se arată într-adevăr ca fiind în opoziţie cu cele "reale"…

Întrebarea este doar: care anume va fi aici sarcina gândirii? Oare ea va consta în prepararea unui concept "general" al libertăţii care va birui toate aspectele sale particulare, sau în "tipologizarea" libertăţilor?

Dacă însă – ca existenţă deschisă la fiinţă – libertatea este constituentul de fiinţă al unei fiinţări şi o caracteristică existenţială prin modurile ei de a fi, atunci oare nu tocmai din aceasta izvorăşte şi răsare oricare "concept" al ei? Evidenţa factuală fundamentală – de altfel, extrem de simplă

– a *sum*-ului constituie Eu-l ca Sine deplin doar împreună cu faptul că Eu-l "este" în aşa fel, încât e finit tocmai ca fiind muritor. Există deci – în existenţa omului – o *trimitere factuală reciprocă* a *sum*-ului şi a morţii, care constituie în fond şi individualitatea despre care au vorbit mai sus sociologii, ca grijă, responabilitate şi sarcină pentru sine. Adică, ele împreună trimit la libertate.

Relevarea faptului că "sunt", împreună cu relevarea faptului că "sunt muritor" , scoate în esenţă la iveală tocmai caracterul individual, unic şi irepetabil al oricărui *sum*! Şi nu în generalităţi – adică în sensul că "specia" numită "umană" este formată din elemente sau exemplare numite "indivizi" – ci în modul cel mai organic posibil. Adică în modul în care viaţa individuală a individului poate avea în genere sens – fie acest sens chiar "sacrificiul pentru cauze publice": deoarece "sens" are şi poate avea doar o fiinţă liberă, căci doar libertatea este aceea din- şi prin care o fiinţare îşi poate obţine sau câştiga în genere sens.

A ŞAPTEA OCHIRE (%) în procente

Desigur, cu asemenea ocazii se ridică de obicei întrebarea dacă nu cumva, gândind astfel, rămânem reduşi la "interiorul " simplului Eu izolat? Ne putem da însă seama cu destulă uşurinţă că rezultatul la care am ajuns aici constă tocmai în faptul că orice "sens" şi orice "înţeles" se poate constitui doar în orizontul triplu al *sum*-ului, al *morţii* şi al *libertăţii*. Din aceasta reiese imediat şi faptul că nu mai este vorba aici doar despre imanenţa Eu-lui interior, ci despre faptul că libertatea totdeauna îl atrage şi îl "aspiră" – cooriginar – în Eu şi pe Celălalt, dar şi "lucrurile" şi "lumea" etc.

Această fiinţare este, deci, "în lume", şi încă în aşa fel încât, în- şi împreună cu lumea, ea însăşi constituie cât-o "lume", dar nu în "general" şi "abstract" ci extrem de concret, conturat şi articulat. Adică: determinat. Acestei determinări îi aparţine însă deopotrivă *sum*-ul, moartea şi libertatea, împreună cu facticitatea lor şi cu toate consecinţele acesteia.

Cu alte cuvinte: fără libertate este imposibil a deveni muritor, cum fără libertate este imposibilă şi moartea, moartea umană! Acel "a deveni muritor" despre care vorbeste şi Heidegger înseamnă tocmai recunoaşterea şi asumarea expresă a facticităţii metafizice a morţii sau, invers, a naturii esenţialmente metafizice a facticităţii ei, adică nu înseamnă nimic altceva decât faptul că, fără moarte nici libertatea nu este posibilă, deci că, fără moarte nu poate exista nici vreun *sum* real.

Astfel însă *sum*-ul, moartea şi libertatea se dovedesc a fi de fapt *cooriginare*. În realizarea, în conştientizarea

acestei cooriginarităţi îi revine însă un rol privilegiat lucidităţii tematice legată de moarte, căci dintre "ele" moartea este aceea care – deşi are loc zi de zi – nu poate deveni niciodată, nici măcar pentru ne-înţelegerea ei, un simplu "dat" sau "evidenţă" realizabilă prin şi pentru "cognitie". Adică: moartea este şi va rămâne "până la capăt", deci cât timp rămâne omul însuşi, un factum metafizic.

Este de aceea limpede că ceea este numit de regulă şi atât de înălţător "sensul vieţii" umane, ca fiind, pe deasupra, şi ceva periclitat de moarte şi, *in extremis*, de moartea speciei umane, nu poate origina decât din "interior". "Absurdul" este doar un termen "la modă" şi, în fond, cu totul nepotrivit pentru aceasta. Căci el nu înseamnă decât ceva ce iese din rânduiala ordinii, ceva ce prin zgomotul său deranjează sunetele armonioase şi, din acest motiv, reprezintă şi o nepotrivire – o "surditate", falsitate – a urechilor. Desigur, pentru a putea recunoaşte sonoritatea falsă a ceva noi ar trebui să cunoaştem ordinea armonioasă (universală), însă această ordine nu este deranjată doar de către moarte…

Poate de aceea vorbeşte, de această dată nimerit, Jankélévitch despre moarte ca despre "ordinea de din afara ordinii". Dar şi aceasta are sens numai dacă în moarte vedem nu doar un simplu "dat", ci ceva ce aparţine intimităţii fiinţei şi existenţei noastre şi, pe deasupra, în aşa fel încât ne şi re-întoarce spre ea, dar o putem surprinde doar în natura sa strict metafizică. Heidegger are însă cu siguranţă dreptate când accentuează faptul că, pentru ca facticitatea morţii să ne re-întoarcă într-adevăr spre existenţa noastră, este necesar ca mai întâi şi noi să ne întoarcem – spre "înaintea" ei.

Acest lucru nu este desigur indiferent nici din punct de vedere "etic" şi este cu atât mai puţin "dezarmant". Căci, în fond, ne "cere" şi ne atenţionează numai asupra faptului că noi înşine să ne asumăm viaţa noastră – care este unică şi individuală tocmai prin mortalitatea noastră – împreună şi în comuniune cu ceilalţi, cu semenii noştri, dar şi împreună şi în comunitate cu natura şi cu istoria, şi în imposibilitatea repetării şi amânării ei infinite, ca fiind responsabilităţi ce se pot lega doar de "această" existenţă. Acest lucru desigur, nici nu este puţin!

Însă, pentru "adevăraţii" înţelepţi tocmai acesta foarte puţin. Ei văd limpede faptul că: "Moartea nu este un eveniment al vieţii. Moartea nu se trăieşte." Deci a dori să vorbeşti despre ea – şi, cu atât mai mult, a dori să o descrii sau s-o interpretezi – este de la început un non-sens total. Adică, renaşte – iarăşi – vechea idee a vieţii fără moarte, deoarece: moartea nu se trăieşte, şi a morţii fără (trăirea) muririi, deşi poate nu renaşte aici nimic ci doar continuă – rânduită, de această dată, prin numerotări îngrijite – vechea vorbărie a "tăcerii". Ceea ce se continuă este gândirea morţii fără murire!

Este însă mai simptomatic faptul că şi Wittgenstein, care a preţuit atât de mult ştiinţele naturii, trece uşor totuşi – şi tocmai în acest "subiect" – peste ele. Căci există, de exemplu, o ştiinţă numită "biologie" a cărei intenţie principală este, de destul de multă vreme, a atrage moartea în surprinderea vieţii. Pare a fi un "fapt" că biologia a arătat deja înainte de scrierea *Tractatus*-ului – să ne gândim doar la Xavier Bichat, la care se referă deja şi Schopenhauer – că moartea, "murirea" fiinţelor vii, chiar şi în cazul morţii rapide, este *un proces*, este procesuală…

Dar, cunoaşterea biologică a morţii nu este importantă doar pentru biologie şi doar pentru cunoaşterea a ceea ce înseamnă "viaţa", ci şi pentru că ea, chiar dacă recunoaşte că murirea este în afara experienţei luate în sensul empiriei, demonstrează totuşi faptul că moartea – nici în sens biologic – nu este un act, ci un proces, adică ea este *procesul muririi*. Plină, poate, de contradicţii, dar biologia realizează şi recunoaşte ceva ce filosofia nu este de milenii în stare să recunoască!

Evident, nici biologia nu a reuşit să interiorizeze pe deplin moartea vieţii, dar face indubitabil faptul că " viaţa şi moartea sunt concepte corelative, şi ele sunt la fel de dificil de definit, totuşi între ele persistă imposibilitatea reversibilităţii, iar aceasta *face din moarte un termen al vieţii şi nu invers*." Pe baza acestor viziuni, s-au putut apoi realiza înfăptuiri atât de importante cum sunt de exemplu transplanturile de organe, care sunt posibile doar datorită faptului că (nici) organismul uman nu moare "dintr-odată", nici măcar din punct de vedere biologic, fiziologic sau citologic.

Iar în ceea ce priveşte "problema" "clipei morţii", ea nu trimite doar la caracterul problematic al "clipei" în cadrul categoriei filosofice a timpului, ci, cum vedem, falsifică şi murirea. Dacă dorim cu tot dinadinsul să specificăm moartea, murirea din punctul de vedere al "timpului", al trecerii şi al duratei sale, atunci am putea spune că moartea este sfârşitul ţinerii unei vieţi umane anumite, sau, cum am spus şi mai înainte, *ajungerea* ei la sfârşitul supravieţuirii. Iar aceasta trebuie nu măsurată, ci fixată (odată!).

Afirmaţia că "moartea nu este trăită" este tot atât de goală pe cât este de veche, deşi în cazul de faţă acest lucru

ne este deja comunicat înainte chiar de către cel care o afirmă.

Nimeni nu neagă şi nici nu poate nega faptul că aici se ascund şi se întind numeroase probleme bioetice, biologice, psihologice, neurologice, medicale etc. Problema şi întrebarea fundamentală sunt şi rămân însă ceea ce multe limbi – printre care şi româna – se străduiesc să exprime şi să numească prin sintagma: "a muri moartea"! Aceasta nu este un simplu pleonasm ci se străduieşte să elibereze gândirea de pura opoziţie a termenilor de "viaţă" şi de "moarte", dar şi de spălarea lor împreună prin corelativităţi dialectice, şi să deschidă prin aceasta calea – şi aşa îngustă – pentru surprinderea, fixarea şi conturarea caracterului privilegiat al morţii, împreună cu procesualitatea ei. Adică, cu sau fără intenţie, se străduieşte să numească chiar caracterul morţii de a fi *factum metafizic*.

Nimic nu schimbă faptul că pentru fiinţa umană moartea, semnificaţia şi sensul ei nu se reduc şi nu se pot reduce niciodată la evenimentele procesului muririi. Dimpotrivă, evenimentele apăsătoare ale morţii ce au loc în jurul nostru al fiecăruia şi care ne ating într-un mod absolut fundamental în existenţele noastre i-au preocupat şi i-au mişcat pe oameni încă de la începutul existenţei lor ca oameni. Chiar şi sub forma angoasei, a fricii de moarte sau în cea a grijii şi a temerii pentru viaţa şi moartea celor apropiaţi şi îndrăgiţi. Numai că, în aceste constituiri spontane sau reflectate ale sensurilor, doar în cazurile cele mai rare şi excepţionale este moartea legată de murire, deci de efectivitatea desfăşurării sale.

Adică, "moartea" ca şi concept, dacă nu se desparte, se diferenţiază totuşi de "murirea" ca eveniment procesual,

spunând – nu chiar fără acoperire – că aceasta din urmă nu poate fi cuprinsă şi surprinsă în- şi prin concepte…

Pe de altă parte: ce fel de "termen" al "morţii" este acela care nu se referă sau nu trimite la murire? Moartea la care se "gândesc" cu ocazia atâtor "memento mori" nu poate fi totuşi – şi fără consecinţe – *altceva* decât cea care se moare sau pe care o murim efectiv! Dacă ne gândim, însă, mai mult, atunci realizăm şi faptul că aici este în fond – sub pretextul cutremurării reale – înnobilată o problemă de altfel pur scolastică: în final nici conceptul "bradului", de exemplu, nu este niciodată identic cu bradul pe care eu chiar îl văd şi-l admir, nimic mai firesc, deci, ca nici termenul de "moarte" să nu fie identic cu murirea care "are loc"…

Numai că, aşa cum conceptul de "brad" trebuie să trimită la faptul şi la "esenţa" de a fi "brad", şi conceptul "morţii" ar trebui să trimită la murire. Fără aceasta se poate întâmpla foarte bine – cum este situaţia pe care am văzut-o şi la Kierkegaard, care a afirmat că "moartea nu este mortală", – ca proptiţi de argumente scolastice să gândim moartea fără murire, iar murirea se va "întâmpla" cu noi fără "moarte". Iar pericolul acesteia se află în fiecare "concept" al morţii, care, făcând distincţia dintre ea şi murire, le şi separă.

Toate acestea au însă şi un alt aspect, mult mai important decât cele scolastice sau cele de credinţă! Cu ocazia unor discuţii la un seminar, un student mi-a pus următoarea întrebare: "De unde ştiu eu – adică, el – sigur că voi muri?" Nu ascund că întrebarea m-a surprins şi m-a găsit şi nepregătit mental, căci ea mi-a fost adresată la Facultatea de filosofie şi nu, să zicem, la cea de Teologie…

În ciuda acestui fapt, pentru mine întrebările de acest gen – mai exact: "pericolele" lor – problematizează nu atât

chestiunile legate de problema epistemologică a "certitudinii" şi a cunoaşterii asigurate de adevărul ei etc., ci mai degrabă gravitatea – sau tocmai lipsa de greutate – existenţială a întrebărilor şi a interogaţiilor în genere. Adică în ce măsură suntem sau devenim noi capabili să *asumăm*, să conturăm, să ridicăm şi să *men-ţinem* – adică să interogăm – o întrebare a cărei specificitate este tocmai aceea că ea însăşi ne *con-ţine* pe noi?

Numai că tocmai din acest punct de vedere întrebarea: "De unde ştiu eu sigur că voi muri?" este complet generală şi lipsită de orice conţinut, adică una care poate fi aruncată asupra a orice şi oricând. Căci această întrebare ar putea suna foarte bine şi aşa că: "De unde ştiu eu sigur că şi mâine dimineaţă va răsări Soarele?" La această întrebare, drept răspuns, astronomul – probabil la fel de surprins – ar putea veni cu înşirarea constatărilor însemnate ani de a rândul; cu legi exprimate în formule şi cu calculele lor, sau cu precizarea faptului că pe cerul înstelat, ţinut, de altfel, sub permanentă observaţie, nu se poate constata nimic ce ar suspenda sau ar amâna răsăritul de mâine dimineaţă al Soarelui...

La toate acestea, astronomul ar mai putea adăuga poate şi precizarea că "răsăritul" Soarelui nu are loc deodată pe globul Pământesc, ci el, de fapt, tot timpul apune şi răsare undeva. Dar, oare, toate acestea l-ar putea într-adevăr convinge pe acest "întrebător" despre siguranţa faptului că şi mâine va fi răsărit de soare? Şi că nimic nu se va întâmpla, totuşi, să zicem cu câteva zecimi de secundă înainte de ivirea lui, ce ar putea împiedica evenimentul?

Oricât ar părea de paradoxal, situaţia este oarecum asemănătoare şi cu "întrebarea" morţii. Adică: (şi) de acolo putem şti cu siguranţă că vom muri, căci după experienţele

noastre de până acum, fiecare om care s-a născut a şi murit. Acesta, desigur, pare a fi deocamdată un argument şi o cunoaştere doar "biologică", căci, pe de o parte, este valabil nu numai la om, ci la toate fiinţele vii, şi pe de altă parte, numai un argument sau o cunoaştere "statistico-antropologică" inductivă, despre care se ştie că nu oferă certitudini certe.

Numai că moartea, moartea umană şi chiar moartea noastră a fiecăruia care ne aflăm în viaţă, are o certitudine aparte, mai ales dacă într-adevăr întrebăm întrebarea ei în conformitate cu gravitatea ei. Spre deosebire de certitudinea răsăritului de mâine dimineaţă al Soarelui, certitudinea morţii este adeverită de faptul, că ea se întâmplă sau are loc de fiecare dată *împotriva* oricărei aşteptări, pretenţii şi oricărui "concept" al ei! Acest caracter al morţii de a avea de fiecare dată loc în murire, şi tocmai împotriva uşurării "antropologice" a gravităţii sale şi împotriva indiferenţei cu care sunt tratate "statisticile" ei, face moartea mult mai sigură decât certitudinea realizării viitoare a oricărui eveniment strict natural.

Deci, certitudinea morţii este demonstrată prin faptul că este *surprinzător* de sigură! Iar cu răsăritul de mâine al Soarelui, nu aceasta este, probabil, situaţia. Nimeni nu va fi "surprins" de el, cu oricâte întrebări goale l-ar fi pus la îndoială oricine şi oricâţi i-ar admira, din contră, frumuseţile. Însă atât întrebarea de acest gen cât şi cel care o pune vor fi de fiecare (o singură) dată surprinşi – şi încă la modul cel mai trivial şi cel mai "lipsit" de greutate posibil, de nu, chiar "biologic" – de moarte, de moartea lor. Căci, deşi s-a gândit poate cu sârguinţă ordonată şi disciplinată permanent "la" moarte, el a gândit totuşi moartea – tot timpul şi de fiecare dată – numai şi numai fără murire.

În ciuda acestui fapt – scuzând prin aceasta oarecum şi pe cel care a pus întrebarea – caracterul problematic al gândurilor noastre legate de moarte se leagă şi de neclarităţile ontologice ale întrebărilor cu privire la viitor. Căci, despre statutul şi structura ontologică a viitorului ştim cam tot atât de puţin şi le tematizăm tot atât de rar, cât "ştim", de exemplu, despre "trecut". Şi tocmai *încă-ne-fiinţa* legată de viitor este aceea despre care ştim atât de puţine – cum ea creează şi dificultăţile principale în cadrul marii categorii filosofice a "timpului". E o altă întrebare dacă, în genere, am putea – sau dacă am fi în genere constrânşi – a gândi într-adevăr pe acest *încă-nu*, mai precis ipostaza lui totdeauna ipotetică, fără moarte şi fără certitudinea ei? Ce ne-ar mai "interesa" şi "preocupa" viitorul, dacă nu am muri? În mod cert, însă, tematica "viitorului" este mai cuprinzătoare decât tematica expresă şi filosofico-aplicativ conturată a morţii.

A OPTA OCHIRE – fără puncte – OCHI în OCHI

Fără *sum*, nu există nici moarte, cum nici capacitatea de a fi sau de a deveni muritor nu există fără libertate. Iar acest lucru poate fi spus – mergând în cerc – despre fiecare în parte şi despre toate laolaltă. Din acest motiv, putem realiza însă şi faptul că orice "istorie a vieţii", construită în mod narativ, ratează – şi încă în mod necesar – tocmai "întregul" desfăşurării ei, deoarece o asemenea "narativă" nu este posibilă decât *post festum*, adică ulterior.

Dacă, efectiv, viaţa ţine totuşi până la moarte, atunci despre sfârşitul ei aflat chiar la capătul ei nu pot fi povestite *narative* decât sub forma biografiei. Tot din aceleaşi motive, nici autobiografia nu poate fi în mod esenţial diferită de narativele de mai sus. Dimpotrivă, tocmai autobiografia este unul dintre avertismentele cele mai serioase cu privire la ruptura dintre "istorie" şi "memorie" care crapă în fiecare narativă istorică ulterioară şi care – la rândul ei – nu face decât să aprofundeze dualitatea sensurilor purtate de la început de expresia: "istorie". Ea înseamnă deopotrivă "lucrurile întâmplate" (*res gestae*) dar şi "povestirea", "relatarea" (*historia rerum gestarum*) lor.

Iar în ceea ce priveşte biografiile, ele sunt scrise totdeauna de către Altul despre Celălalt şi din acest motiv ele sunt cu totul altceva decât istoria personală a vieţii, chiar dacă şi aceasta din urmă se leagă – din orizontul prezentului personal – *post festum*, atât de cele ce au fost, cât şi de proiecţia celor ce urmează. Adică, cum scrie Vl. Jankélévitch, "pentru mine naşterea nu este niciodată la viitor, iar moartea niciodată la trecut…"

Este cu atât mai surprinzător faptul că, de regulă, când se vorbeşte despre "întregul vieţii" ca fiind "subiectul naraţiunii", se tratează despre aceasta fără moarte! Mai ales dacă acest întreg este conceput şi conturat printr-un "eveniment destinal" al vieţii, care, pe de o parte, ne confruntă cu exigenţa ieşirii din "sinele nostru", iar, pe de altă parte, are şi consistenţa unei străinătăţi creatoare de "noi începuturi".

Chestiunea devine cu atât mai problematică cu cât ne afundăm într-o "definiţie" a "evenimentului destinal" care sună astfel: "Termenul de «eveniment destinal» se referă la un asemenea *prezent*, care *nu a fost niciodată viitor*". Dacă, deci, moartea pentru mine niciodată nu este în trecut, atunci nici evenimentul destinal – care nu a fost însă niciodată viitor – nu va ajunge şi nici nu poate ajunge "până la" moartea mea, şi de aceea el nu poate constitui nici istoria vieţii ca fiind istoria ei întreagă sau istoria vieţii întregi, oricât ar fi el "străinătatea sinelui identic cu sinele" – de altfel, extrem de consistentă.

Deci moartea, iarăşi, nu este un "eveniment" al "istoriei vieţii" – doar moartea altora poate fi, eventual, cuprinsă în ea. Pe de altă parte, moartea/murirea este oricum ultimul eveniment (destinal?) al istoriei vieţii, care, deşi tot timpul a fost viitor, apare totuşi de fiecare dată ca străinătate "sălbatică" şi de nestăpânit… Tocmai din acest motiv, însă, în mod narativ, istoria vieţii nici nu poate fi întreagă, deoarece noi nu o (mai) putem interpreta ca fiind "constituţie temporală retroactivă", căci nu mai rămâne cine să "realizeze" această interpretare, deşi, cu privire la viitor, într-adevăr "acest viitor nu va deveni prezent, fără a nu deveni imediat şi trecut." Numai că acest "imediat" nu are aici – în cazul morţii, al muririi – nici un sens, fiindcă în ea

nu se găseşte nimic ne-decis. Însă, tocmai aceasta este "realitatea" morţii.

Dacă moartea aparţine cumva vieţii umane, atunci acest lucru ar trebui luat în calcul şi de către "istoria ei", mai ales în cazul în care această "istorie" este articulată şi cizelată sub egida fenomenologiei. Căci în "istoria" fenomenologiei aceasta este o cauză (*Sache*) deja "ridicată" – dacă nu altundeva atunci în paragrafele 46-53 din *Sein und Zeit*…

După ce am surprins şi am conturat facticitatea metafizică a morţi ca murire şi am fixat-o în orizonturile cooriginare ale *sum*-ului şi ale libertăţii, nu ne mai (poate) rămâne decât să ne restrângem la reflexii cu privire la *când*-ul şi la *cum*-ul ei! Acestea nu sunt, desigur, întrebări legate de practicile de înmormântare, de cele ale doliului sau de îngrijirea cadavrelor – care şi ele sunt, în sine, chestiuni complexe –, ci în esenţă, de faptul că, întrebările de genul: "Când vom muri?" şi "Cum anume murim?" sunt în genere interogaţii şi probleme reale, cutremurătoare şi dinamizatoare pentru umanitatea istorică ca atare.

Un şir întreg de eforturi şi discipline ştiinţifice, numeroase domenii ale tehnicii, nenumărate servicii (asistenţa medicală, sistemul asigurărilor de viaţă, pompe funebre şi în general preocupările umane faţă de nivelul de trai şi de modul de viaţă etc.) sunt pur şi simplu de neconceput fără preocupările şi problematizările de acest gen.

În esenţa lor, ele ţintesc nu numai "problematici" determinate, identificate şi conturate – să zicem de "sănătate" sau altele legate strict de "înmormântări" etc., ci se referă, în final şi ca o rezultantă, tocmai la problemele când-ului şi cum-ului muririi. Nu este deloc întâmplător nici

faptul că şi filosofia se întreabă de milenii: care este modalitatea demnă de om de a muri? Ce altceva întreabă această întrebare, decât: Cum anume să murim în mod într-adevăr uman? La ce altceva servesc tratamentele şi asistenţa medicală, în general, dacă nu la prelungirea vieţii umane şi, prin aceasta, amânarea când-ului morţii?

Dacă nu putem deci "alege" moartea, putem totuşi influenţa când-ul şi cum-ul ei! Iar aceasta se poate afla în genere în libertatea noastră doar cu condiţia şi în măsura în care moartea însăşi se află în legătură şi în raport cu libertatea însăşi, şi invers, libertatea cu moartea.

Acest raport ne semnalează însă şi faptul că legătura dintre cum-ul şi când-ul muririi nu se află doar în "inseparabilitatea" lor, ci, de fapt, se bazează pe nişte corelaţii mult mai profunde ce se regăsesc în murirea însăşi. Căci, pe de o parte, de multe ori, noi împingem şi amânăm când-ul muririi tocmai în dauna demnităţii cum-ului ei şi, pe de altă parte, este evident că deciziile "calitative" efective, luate în sprijinul demnităţii cum-ului muririi, aduc de regulă mai aproape când-ul ei… Aceasta înseamnă desigur şi faptul că libertăţile noastre legate de cum-ul şi când-ul muririi, ating doar în aparenţă şi libertatea noastră legată de moartea ca atare, deoarece singură moartea ca murire este "aceea" care se află în legătură – "liberă" – cu coapartenenţă şi trimitere reciprocă la libertate.

Toate acestea, însă, nu afectează cu nimic faptul şi problema etică sau de filosofie practică, raportările noastre faţă de moarte, faţă de murire, în ciuda inseparabilităţii lor, când-ul şi cum-ul muririi pot dobândi accente separate şi diferite, şi că tocmai aceasta articulează de fiecare dată şi modalitatea concretă a coapartenenţei lor.

Tocmai din acest motiv, însă, întrebarea va fi în final şi în esenţă: *cui anume* aparţine *această* libertate? Căci, dacă moartea ca factum metafizic este murirea, deci întâmplarea ultimă a omului însingurat în incomunicabilitatea experienţei sfârşitului său, atunci nici decizia – adică: libertatea exercitată – cu privire la când-ul şi la cum-ul ei nu poate aparţine decât exclusiv sferei sale individuale de competenţă. Aceasta nu se schimbă cu nimic prin faptul că "el" este în acea sau în această situaţie în "incapacitate de decizie", sau, chiar dacă "ar fi capabil de aşa ceva", tot nu ne-ar putea comunica etc. Nu este aici decât neînţelegerea şi distorsionarea faptelor metafizice, deoarece lucrurile sunt prezentate ca şi cum ar fi – sau ar putea fi – vorba despre decizii legate de moarte… Or, despre aşa ceva nu poate fi vorba nu numai în legătură cu muribundul, dar nici cu cei aflaţi în viaţă.

Din punct de vedere metafizic, "decizia" se referă numai şi numai la omul viu şi se restrânge exclusiv la *când*-ul şi la *cum*-ul muririi, dar – am văzut – pentru ca el să fie capabil de a lua într-adevăr aceste decizii, "trebuie să devină mai înainte muritor". Însă metafizic şi datorită felului şi facticităţii muririi – pentru aceasta nu numai el, singur, trebuie să devina muritor, ci şi Ceilalţi, căci se poate întâmpla foarte bine ca în murirea lui efectivă - care are sau va avea loc *fără* acest lucru – el să fie deja într-adevăr incapabil de decizie şi/sau în incapacitatea de a o comunica. Nu că astfel ar muri altă moarte sau alt fel de murire…

Adică: "semnificaţia intersubiectivă" a morţii are cu adevărat şi pe deplin sens doar cu condiţia ca ea să extindă faptul şi "caracterul" de a fi muritor, până la murirea ca atare!

Toate acestea fac, iarăşi, inevitabilă reproblematizarea sinuciderii. Căci se ridică întrebarea dacă sinuciderea nu ar putea fi interpretată şi ca act al devenirii individuale în a fi muritor, într-un "mediu" care nu a devenit (încă) muritor? Sperăm că reiese foarte limpede faptul că noi nu susţinem aici nici "autenticitatea", nici "normalitatea" şi cu atât mai puţin "normativitatea" sinuciderii… Dimpotrivă, vorbim despre "anormalitatea" ei! Dar, într-un mediu devenit muritor, şi care a şi asumat calitatea sa de a fi muritor, mult mai puţini ar fi, cu siguranţă, sinucigaşi, însă s-ar problematiza probabil cu mult mai pronunţată luciditate întrebările legate – măcar de competenţa – deciziilor cu privire la când-ul şi la cum-ul muririi!

Oamenilor li s-a oferit – de către oameni – dreptul, de exemplu testamentar, de a decide asupra destinelor bunurilor şi avuţiilor lor. Ei pot deci decide asupra "obiectelor" şi asupra "lucrurilor" lor, însă asupra a ceea ce le este propriu în cel mai grav sens existenţial – adică asupra problemelor legate de moartea, de murirea lor – şi care, repetăm, se mărginesc exclusiv la când-ul şi la cum-ul ei, legate metafizic – decizia lor nu mai este posibilă şi permisă. În ciuda acestui fapt, şi aceşti oameni mor, şi încă în felul în care noi am surprins murirea lor ca *factum metafizic*.

Dar, prin actul său, sinucigaşul nu refuză oare chiar această situaţie şi stare existenţială, câştigându-şi sau re-câştigându-şi propria-i mortalitate, evident – şi în mod necesar – "inautentic", "tragic", "trivial" şi/sau "ţipător"? Căci – cum am mai spus – el de fapt nu decide şi nu poate decide niciodată asupra propriei sale morţi, ci doar asupra când-ului şi cum-ului ei. De aceea devine el muritor – şi într-un asemenea context – în mod necesar "inautentic" şi

“anormal”: adică “făcându-se” pe el însuşi mort. În fond, tocmai prin faptă diferă sinuciderea de gândul morţii, de *memento mori*, dar şi de faptul de a deveni altfel-muritor.

“Problema” sinuciderii este considerată, de regulă, ca fiind “complexă”, iar acest lucru nici nu trebuie argumentat decât prin faptul că există numeroase discipline ştiinţifice (psihiatria, neurologie, reabilitarea, psihologia socială, sociologia, demografia etc.) care o studiază. Pe deasupra, problema sinuciderii mai intră şi în competenţele “eticii” (Desigur, cu condiţia să i se permită intrarea acolo…) Mai mult: printr-un gest nobil şi elegant, Albert Camus încoronează problema sinuciderii ca fiind cea mai mare şi mai importantă problemă filosofică…

Pe parcursul acestor investigaţii extrem de variate, se studiază “de ce?”, “când?”, “cum?”, câţi?”, “după care reguli?” etc. devin oamenii sinucigaşi? Nu se studiază însă deloc pornind de la ce anume devin şi pot deveni, în genere, oamenii sinucigaşi? Dacă totuşi se ridică o asemenea întrebare, atunci răspunsul la ea va suna imediat că: pornind de la libertate şi pe baza libertăţii lor se pot ei şi sinucide. Întrucât sinuciderea atinge întregul fiinţei umane, inclusiv viaţa, fiinţa ei şi libertatea – şi încă “singură” – conţine şi fundamentează existenţa umană, tocmai în calitatea ei de existenţă. Altfel spus, tocmai posibilitatea şi libertatea sinuciderii va fi argumentul principal al faptului că fiinţa umană este proprietatea şi proprietarul libertăţii.

Astfel, însă, şi tematica morţii va “apărea” în cadrul problematicii sinuciderii doar sub pretextul libertăţii. Deşi: sinucigaşul totuşi moare, şi încă tocmai printr-un act al său, orientat de el însuşi asupra şi împotriva existenţei lui însăşi. Iar acest act, această acţiune este una care, potrivit intenţiei sale, nu urmăreşte altceva decât exact stingerea vieţii celui

care îl/o comite, adică moartea celui care acţionează. "Metafizic" vorbind, *causa finalis* a sinuciderii este moartea proprie.

Iar cel care a fost în stare de a contura efectiv o asemenea finalitate, şi, pe deasupra, şi să mobilizeze restul *causelor* (*materialis, formalis, efficientis*) în această direcţie, acela trebuie să se afle şi în alt fel de raport cu moartea, adică cu murirea însăşi. Mai mult, se pare că sinucigaşul trebuie să se afle într-un "alt fel" de raport nu atât cu viaţa lui, deoarece – spun psihologii şi sociologii – în condiţii asemănătoare de viaţă alţii nu comit aşa ceva. Adică: tocmai cu moartea şi cu murirea ajunge sinucigaşul într-o asemenea relaţie particulară în care, pe de o parte, ea devine posibilă – căci, chiar o "realizează" – dar, pe de altă parte, se şi conturează, se şi fixează drept o finalitate şi o "sarcină" de înfăptuit!

Altfel spus, pentru sinucigaş moartea îşi pierde orice caracteristică metafizică a facticităţii sale. De aceea, el surprinde, dar şi suspendă – în unul şi acelaşi act – şi caracterul de posibilitate a morţii. De aceea originează numai în aparenţă actul său exclusiv din libertate!

Tot din acest motiv, însă, nici nu putem înţelege moartea pornind de la sinucidere. Aceasta însă nu înseamnă încă faptul că supoziţia după care sinuciderea ar fi un fenomen determinat "social" sau "psihologic", nu ar rata din start fenomenul ei existenţial. Făcând abstracţie de câteva acte demonstrative – desigur, nu lipsite de importanţă – sinucigaşul nu permite nici o însoţire a actului său. Asta se întâmplă fiindcă el se teme că cel care s-ar afla lângă el nu i-ar mai permite înfăptuirea actului său, sau, mai degrabă, pentru că ştie de la început că, oricum, va muri în în-sinele

lui însingurat. Dar aceasta este o altă problemă, de altfel atinsă mai înainte.

Din punctul de vedere al sarcinilor noastre de acum, cel mai important este faptul că moartea nu este nici pentru sinucigaş factum metafizic, ci doar *brutum factum*, care însă nu poate origina decât din recunoaşterea facticităţii ca atare a muririi, şi nu din legătura propriu-zisă şi organică a libertăţii cu factum-ul de această dată propriu-zis metafizic al morţii. Deci, dacă de regulă moartea este gândită fără murire, ea mai înseamnă "câteodată" – pentru sinucigaş – *numai* murire, numai deces.

Aceasta însă nu schimbă – dimpotrivă, accentuează – faptul că sinucigaşul devine muritor într-un mediu care nu a devenit încă, deci că devine muritor gata însingurat deja atât din punct de vedere "social" cât şi "individual". Cu aceasta se explică şi faptul că actul lui – care lui i se prezintă cu cea mai cumplită necesitate – "surprinde" totdeauna mediul său, care gândind, de regulă, despre moarte o gândeşte mereu fără murie şi se arată surprins necontenit de ea.

Însingurarea şi izolarea premergătoare actului suicidal, constatat de toţi psihologii şi sociologii, nu sunt desigur "ruda imediată", ci doar prietenul sau unghiul din care devine mai vizibilă şi însingurarea, în care cu toţii, totuşi şi oricum, murim.

Evident, cu asemenea ocazii, imediat şi de fiecare dată cere cuvânt şi îngrijorarea iubitoare: poate, oare, omul într-adevăr suporta devenirea lui în- a fi muritor? Nu este aceasta, în condiţii "normale", o imposibilitate "psihologică"? În ciuda conţinutului său antropologic şi/sau moral, această întrebare este în fond o întrebare de "metafizică" pur disciplinară, adică nu este, de fapt, deloc metafizică.

Propriu-zis metafizic, omul moare şi, în afara muririi sale, cu el nu se întâmplă poate nimic "mai" metafizic. Iar sarcina metafizicii se epuizează complet în scoaterea la iveală a acestui fapt, deşi este adevărat că aceasta este în neconcordanţă cu propria ei tradiţie – cu aceea tradiţie care – fără să realizeze, poate –se înrădăcinează şi izvorăşte totuşi tocmai în- şi din factumul metafizic universal al finitudinii şi al morţii umane.

De aceea, nici "demistificarea" la care tind în parte şi studiile, şi educaţia "thanatologică" aflate în vogă… nu poate desfiinţa facticitatea metafizică a morţii, deşi pot înlesni depăşirea minciunilor şi a prefăcătoriilor tradiţionale legate de ea. Dar ele pot veni şi în ajutorul omului viu, cât şi al celui care tocmai moare…

Cu atât trebuie precizat şi conturat mai limpede faptul că devenirea în a fi muritor nu este o chestiune care îi priveşte doar pe "indivizi", sau doar pe "celălalt", pe "aproapele" sau pe "ceilalţi"… Dimpotrivă, ea vizează umanitatea însăşi, ca specie a fiinţelor generice conştiente! Perspectiva finitudinii speciei umane sau a finitudinii omului ca specie, cât şi "ameninţarea" ei modifică şi scot gravitatea problemei devenirii omului în a fi muritor din aria chestiunilor în aparenţă strict "etice" şi îi conferă accente şi apăsare realmente ontologică, metafizică şi existenţială.

Omul ca umanitate trebuie să aibă în vedere cât mai accentuat finitudinea şi mortalitatea sa ca specie, şi nu este decât o nouă judecată despre starea, capacităţile şi deciziunea filosofiei faptul că această conştiinţă şi această cunoaştere nu provine – iarăşi – din sânul ei, ci de exemplu, de la ecologie, de la thanatologie sau de la astronomie. Dar şi faptul că filosofia – mai precis: onto-teologia – este

tocmai unul dintre obstacolele şi piedicile asumării într-adevăr tematizatoare a acestor probleme.

Nimeni nu ar putea, în fond, să tindă la realizarea unor înfăptuiri dăinuitoare, care să-i supravieţuiască, dacă nu ar înţelege, nu ar interpreta şi nu ar aplica – şi în sens gadamerian – în vreun fel faptul că este *trecător tocmai muritor fiind*… Aceasta nu înseamnă însă în nici un chip "învingerea" morţii sau dobândirea "eternităţii", ci, dimpotrivă, tocmai faptul că moartea este chiar o *condiţie* a unor asemenea realizări. Cel care nu ar crede sau nu ar înţelege în nici un fel că el, în moartea lui, chiar şi într-adevăr moare acela nici nu s-ar putea strădui ca *în interiorul* posibilităţilor sale finite, să realizeze fapte, lucruri, creaţii şi valori ce le *depăşesc* în primul rând în sensurile lor .

Excurs
Hermeneutica morţii

Moto:

"Trebuia să iasă din această situaţie,
dar nimic nu-l mai putea scăpa.
Trebuia pus capăt într-un fel acestei
tăceri. Dar nimeni nu îndrăznea;
toţi erau înspăimântaţi la gândul că
s-ar putea călca peste minciuna
asta convenţională şi atunci vor
vedea lucrurile aşa cum sunt."

L. N. Tolstoi.

În mod firesc, "hermeneutica" morţii se apleacă – sau, mai degrabă: ar trebui să se aplece – asupra înţelegerii şi interpretării sensului experienţei, experienţelor ei. Dar, în aparenţă, "sensul" morţii şi caracterul solitar-însingurat al muririi într-adevăr se exclud! Tot aşa, şi cei care speră să dea sens vieţii lor doar prin murirea lor, riscă tocmai s-o priveze de sens şi pe aceasta din urmă…

Moartea nu numai că nu este dincolo de viaţa omului, dar este tocmai un *cum* al ei. Viaţa umană însăşi e muritoare, iar moartea ei are loc, se realizează, de fiecare dată, tocmai prin murire. De aceea, oricât de adevărată ar fi în generalitatea ei, afirmaţia că "sensul morţii este viaţa", este totuşi goală în abstracţiunea ei.

Dacă "folosim" moartea doar ca pe o *oglindă* pentru a vedea în ea numai viaţa şi pentru ca, astfel – prin moarte –, să redirecţionăm viaţa către ea însăşi, nu facem decât să consfinţim în primul rând ideea ne-apartenenţei la viaţă a muririi. Cum nici oglinda nu poate "arăta" decât ceea ce se află în faţa ei şi nu se poate arăta niciodată pe sine, adică propria ei arătare, tot aşa nici moartea întoarsă doar spre viaţă nu poate arăta niciodată nici murirea şi nici apartenenţa ei la viaţă, ca fiind un proces, un demers şi un eveniment cu totul particular al vieţii umane însăşi.

Facticitatea (metafizică) a morţii nu înseamnă însă nici faptul că moartea nu ar avea sens şi semnificaţie hermeneutică, dar nici faptul că, sub pretextul acestui înţeles hermeneutic, ne-am putea debarasa de facticitatea ei. Altminteri, cădem în derizoriu, în arbitrar şi în "convenabil". Or, tocmai această tendinţă domină (şi) hermeneutica morţii.

Opunând "existenţa" – chiar şi "fenomenul" – sensului şi înţelesului, hermeneutica procedează, de fapt, la un transfer teoretico-existenţial care devine extrem de problematic cu prilejul tematizării morţii. Întrebarea "Ce este moartea?" se va opune astfel întrebării "Ce înseamnă, ce *semnifică* moartea?" dar, pe deasupra, în aşa fel încât întrebarea din urmă nu numai că o va domina pe cealaltă, dar se va şi desprinde de ea. Dar, astfel, nu numai că "nu ştim", dar nici nu ne mai interesează "Ce este moartea?", adică ce anume este acel ceva ce, în genere şi totuşi, "semnifică" şi are "înţeles" aici… Cum ar putea deveni o asemenea interpretare o experienţă hermeneutică autentică, adică experienţa *auto-modificatoare* a interpretatorului însuşi?

Totuşi, hermeneutica morţii poate – sau ar putea – scoate la iveală şi faptul, că în realitate, experienţele noastre şi sensurile şi înţelesurile lor, legate de moarte, sunt, pe de o parte, mult mai complexe şi, pe de altă parte, mult mai consistente şi mai articulate decât orice "concept" al ei. Omul se întâlneşte – în experienţa lui – cu moartea, în primul rând – cum am văzut – în moartea aproapelui, a celuilalt. Omul se mai întâlneşte apoi – tot în experienţa lui – cu moartea tocmai în moartea lui. Omul se mai întâlneşte însă – la fel de "experimental" – cu moartea şi în experienţa auto-modificatoare – hermeneutică – a înţelegerii şi a interpretării aplicative a morţii asupra vieţii, asupra felului său de a trăi el însuşi împreună cu alţii. Dar nici una dintre aceste experienţe nu are practic nici un fel de consistenţă fără ca interpretările lor de orice fel să nu fie ghidate în primul rând de către înţelegerea şi asumarea faptului că în fiecare dintre ele moartea este şi trebuie să fie "prezentă" şi înţeleasă ca fiind murire.

Fără aceasta, "înţelegerea morţii" nu este decât un surogat. Un surogat în primul rând al ei însăşi, dar şi un surogat – altfel – destul de multi-funcţional. Printre altele şi un surogat metafizic şi pentru metafizică. De unde altundeva provine în fond chiar şi "nevoia" meta-fizică în numele căreia, împreună cu înnobilarea "misterizată" artificial a experienţei morţii, se neagă şi se trans(meta-)-gresează tocmai efectivitatea experienţei sale, dacă nu tocmai din facticitatea – de această dată, autentic-metafizică, existenţială şi "experimentală" a muririi?

Poate ar trebui să ne gândim mai serios la întrebarea dacă ceea ce se numeşte de obicei ne-murire nu este cumva şi mai degrabă o incapacitate, o carenţă existenţială, adică incapacitatea de a deveni muritor, incapacitate de a muri şi în care se insistă în ciuda – şi deloc împotriva – mortalităţii? Adică ceva pur "psihologic" şi pur "biologic", ceva ce aparţine prin excelenţa acelui *physis* pe care metafizica chiar doreşte şi încearcă să-l depăşească dispreţuindu-l nemăsurat…

De exemplu, într-un studiu pilot de psihologie citim următoarele constatări: "… majoritatea oamenilor investigaţi ar dori să existe mai departe şi după moarte. Mulţi subiecţi nu-şi pot închipui neantul, dispariţia lor totală. De obicei, oamenii îşi neagă propria moarte, nu cred în realitatea şi posibilitatea acestui lucru. Moartea proprie este privită ca un fenomen îndepărtat, chiar o irealitate, un fel de «numai alţii mor, eu nu»." Iar concluzia ar fi că: atitudinea şi sentimentul de a-şi nega propria moarte, provine de fapt "dintr-un instinct", instinctul conservării sinelui, care provine la rândul ei din "inconştient", şi care este implantat chiar în "genom".

Deci: nimic mai “instinctual”, mai “inconştient”, mai “biologic-implantat în genom”, decât tocmai “negarea” morţii, adică tocmai ceea ce însemnă “ne-murirea” în sensul ei primordial şi propriu-zis. Din acesta – adică din instinctul “implantat”, împreună cu “programul” îmbătrânirii şi al morţii, în genetismul, în genomul biologicului şi psihologicului uman – ar izvorî oare, de fapt şi în esenţă, şi toate plăsmuirile şi teoriile înalte, spiritualizate şi rafinate ale tuturor felurilor de “ne-muriri”?

Adică tocmai dintr-o incapacitate existenţială – determinată în primul rând bio-pshic şi tocmai în raport cu această determinare? Care, de fapt, nu ne lasă nici să gândim?

Este limpede că “gândirea” morţii este oarecum deja determinată de fiecare dată şi anterior. Şi “istoria” ei o gândeşte şi o studiază astfel, adică deja determinat de presupoziţii determinate. Scoaterea la iveală şi recunoaşterea acestor pre-supoziţii şi pre-judecăţi face parte, desigur, din sarcinile autentice ale hermeneuticii. Desigur, şi ideea existenţei “istorice” a unei sau a unor perioade anterioare, în care umanitatea sau omul s-ar fi aflat în raport de familiaritate, de intimitate, fără “regrete”, şi de îmblânzire casnică cu moartea este un reflex al unor aspiraţii după vremuri presupus paradisiace şi în raport cu care contemporaneitatea reprezintă totdeauna un regres şi decădere.

Cele mai notorii în această privinţă au devenit – se pare – lucrările istorice ale lui Philippe Ariès, care furnizează şi sursele de autoritate pentru multe analize care au şi intenţie hermeneutică.

Dar, nu este oare ideea morţii “îmblânzite” o idee în fond imposibilă existenţial – având deci în vedere natura

metafizică a facticităţii ei? Desigur, ea a fost pusă la îndoială chiar şi din punct de vedere "istoric". Cea mai documentată şi în acelaşi timp şi elegantă tentativă îi aparţine lui Jean Delumeau. Extrem de documentat, el arată că în Evul mediu – timpuriu şi apoi târziu – dispreţul lumii (*contemptus mundi*) împreună cu devalorizarea omului invadaseră în aşa măsură viaţa şi cultura occidentală, încât în secolul XIV, după 1350, insistenţa macabră asupra detaliilor înfiorătoare, morbide ale morţii a lăsat în urmă obiectivele "sale" pedagogice şi morale. De aceea, J. Delumeau se întreabă explicit dacă: "Având în vedere asemenea accente, mai putem vorbi de «familiaritate cu moartea»?"

Tot istoriografia şi istoria calculează însă – cum am mai spus – şi devenirea propriu-zisă a omului pornind de la înhumarea-îngrijirea cadavrelor, adică pornind de la o înţelegere complexă a morţii umane ca atare. Dar, ce sens, ce înţelegere hermeneutică are sau poate avea faptul în sine că omul nu este om decât atunci când şi dacă el îşi înmormântează apropiaţii şi semenii săi decedaţi, deci, dacă îşi problematizează moartea ca moarte?

Nimeni nu vede însă cum ar putea "cineva" – oricât de "primitiv" ar fi el – să se îngrijească într-adevăr şi efectiv, într-un fel sau în altul, ceremonios etc. de înhumarea cadavrului unui decedat, dacă el nu l-ar *regreta şi dacă acest regret nu s-ar lega cumva tocmai de decesul, de dispariţia, adică de moartea lui, dar, şi de neputinţa acelui "cineva" faţă de- şi în raport cu aşa ceva*?! Ce altceva înseamnă apoi grija pentru rămăşiţele – cadavrul – cuiva anumit, îngropat sau "înmormântat", decât faptul că, pentru cel/cei care au săvârşit actele sau chiar ceremoniile

respective, acel om a fost tocmai cineva anumit, adică el a fost o "persoană", cu o anumită identitate.

Adică: este de neînchipuit să se îngrijească de decesul şi de rămăşiţele cuiva cu- sau faţă de care nu există raporturi oarecum individualizate şi personalizate şi a cărui dispariţie nu trezeşte nici un fel de durere şi nici un fel de regret.

Deci "îmblânzirea" şi domesticirea umană a morţii sunt mai degrabă himere, construcţii-refugiu, care exprimă şi ele, tocmai incapacitatea extrem de tensionată de a asuma moartea, incapacitate comprimată de această dată în "aspiraţii" istoriografizate de genul lui: *ubi sunt*! În realitate, probabil că nimeni n-ar fi îngropat niciodată – şi cu atât mai puţin *pentru prima oară* – cadavrul unui semen decedat, dacă tocmai moartea acelei persoane nu ar fi reprezentat pentru el o pierdere, un regret, o amintire, o identitate şi chiar un destin în care toate acestea, reciproc, s-au conturat.

Însă, şi în mod deloc paradoxal, ideea sau mai degrabă impresia că tradiţia metafizico-teologică a morţii, a cărei origini se remontează până înaintea începuturilor filosofiei greceşti, şi apoi, prin Platon, până la teologia creştină etc., a putut întrucâtva estompa "iraţionalitatea" morţii, se poate explica în fond foarte bine şi prin faptul că a înserat şi a înglobat moartea şi iraţionalitatea ei în familiaritatea unui întreg şir de "explicaţii" – creaţia *ex nihilo*, sfânta treime, originea răului etc. – care sunt şi ele de necuprins cu raţiunea şi de nepătruns pentru "raţiune". Ar fi vorba, mai degrabă, de o familiaritate mai generală cu "iraţionalul" şi cu "inexplicabilul" decât de firescul sau "naturaleţea" responsabilă a asumării facticităţii metafizice a morţii.

Cu siguranţă, de aici provine şi imensul curaj teologico-metafizic de a privi faţă-n faţă moartea şi de a declara nestingherit că: moartea este ne-murirea şi, de aceea,

în ceea ce priveşte murirea – putem muri, în fond, liniştiţi şi fără teamă.

Trebuie de aceea să ne întrebăm mai apăsat dacă, într-adevăr, ceea ce se numeşte îndeobşte "hermeneutica morţii", dar care duce totuşi sensul şi semnificaţia ei şi a vieţii dincolo de- şi în afara lor, este o întreprindere într-adevăr atât de respectabilă în viaţă? Nu devine oare, astfel, metafizicul efectiv şi intrinsec al morţii un simplu înveliş care şi cu- care se desprinde de experienţa muririi, expunându-se astfel arbitrului "interpretării sensurilor independentizate" şi total lipsite de solul efectivităţii lor?

Cu totul altceva este însă acel înţeles hermeneutic al morţii în care se ridică problema dăinuirii personale, a dăinuirii faptelor şi realizărilor umane. Este vorba, evident, de un sens în mod preponderent inter-personal, care nu se rezumă la gândirea sau păstrarea cognitivă a ceva, a memoriei cuiva sau a ceva, şi cu atât mai puţin la "nemurirea" a ceva sau cuiva, ci mai degrabă se leagă tocmai de ceea ce noi am numit mai înainte "a face ca ceva ce a FOST, să devină TRECUT , tocmai pentru noi, şi în sens autentic şi propriu-zis".

În realitate, sarcina hemeneuticii în raport cu tematica morţii nu constă în nimic altceva decât în ceea ce exprimă Gadamer atât de concis şi de frumos scriind că: "Sarcina hermeneutică constă în a *recunoaşte* ceea ce *este cunoscut*."(das Erkannte zu erkennen) Avem, deci, de recunoscut ceea ce – folosindu-ne de o expresie mult mai radicală a lui Heidegger – se află ascuns în ceea ce "ştim" şi înţelegem deja de mult.

De ce ar fi de aceea chiar atât "de trivial" şi de nesemnificativ hermeneutic faptul "empiric" că până acum fiecare om odată născut a şi murit, şi că de fiecare dată a

murit, de fapt, moartea lui "proprie'? Oare din cauză că, în fond, "toată lumea ştie şi cunoaşte acest fapt"? Însă, ştim şi înţelegem noi cu adevărat această "cunoaştere"?

Toată metafizica, întreaga tradiţie onto-teologică, dar şi cotidianitatea sensului comun ne arată că – împreună cu Tolstoi – avem destule motive să ne îndoim de acest lucru şi să nu ne îndoim deloc de lipsa mincinoasă a acestei "ştiinţe".

* * *

În sens sau în orizont strict empiric, este, desigur, adevărat: "Cu privire la faptul dacă viaţa omului din totdeauna a avut sau nu sens, *decide* de fiecare dată umanitatea care trăieşte după el, şi tocmai pe baza practicii sale din totdeauna." Numai că, deşi această decizie este de fiecare dată liberă şi responsabilă la modul cel mai auto-referenţial posibil, ea nu poate fi totuşi arbitrară, ci totdeauna funcţionează în ea şi un element de conţinut… Această decizie este, deci, constituită – chiar şi în sens hermeneutic – şi prin şi de către, orizontul de conţinut definit al faptelor, realizărilor oamenilor şi ale generaţiilor care au precedat… Iar aceasta înseamnă şi faptul că această decizie, efectuată sau luată de către generaţiile chiar aflate în viaţă, şi care este legată de generaţiile deja decedate pe care ea le vizează nu poate fi niciodată "universală" în privinţa conţinutului ei, deoarece nici un "Bine" generalizat în existenţa vreunei generaţii actuale şi vii, nu poate "îmbuna", adică transforma "în bine", de exemplu, oribilitatea holocaustului… şi nu dă în mod automat sens "pozitiv" vieţii generaţiilor care au murit cu acest prilej o moarte care a fost privată de sens tocmai prin vinovăţia ucigaşilor.

Ce altceva este îngrozitor în orice crimă decât faptul că "împreună" cu viaţa ei, victimei i se ia şi posibilitatea de a-şi *asuma* propria moarte, de a-şi asuma propria murire?!

Toate acestea, desigur, nu exclud deloc "universalitatea", ci precizează tocmai faptul că aici este vorba nu de universalitate "logică", ci de una existenţială, însă care este – în acelaşi timp şi pornind de la efectivitatea morţii – în esenţa ei metafizică.

În mod "destinal" – dar nu ca o lovitură sau ca o ratare –, filosofia despre moarte gândeşte în fond şi la urma urmei viaţa. Din acest motiv, ea încă nu devine "filosofia vieţii". Şi tocmai în aceasta constă forţa metafizică propriu-zisă a meditaţiei filosofico-aplicative despre moarte: ea gândeşte în aşa fel – gândind despre moarte – viaţa, încât pe de o parte nu transformă şi nu diluează această gândire într-o "filosofie a vieţii", şi, pe de altă parte, se apleacă în mod insistent asupra gândirii propriu-zise, exprese şi posibile a morţii ca murire.

Fără să desfiinţeze tematica ei umană, care este şi actuală, şi din totdeauna.

ULTIMA OCHIRE – ţintită la – SFÂRŞIT

Dacă dorim acum să facem o succintă trecere în revistă a ceea ce am obţinut prin analiza filosofic-aplicativă a morţii aceasta trebuie începută cu constatarea că astăzi nu mai poate fi acceptată nici negarea – chiar filosofică – a morţii şi nici tăcerea asupra ei. Totuşi, cum am văzut, acestea sunt modalităţile dominante în care tradiţia filosofico-metafizică tratează tematica ei. Tocmai prin evitarea muririi, atât pe linia învăţăturii despre nemurirea sufletului (Platon, creştinismul etc.) cât şi pe cea a "nimicniciei" morţii (Epicur, Lucretius, Feuerbach, Kierkegaard), dar şi pe cea a ne-apartenenţei ei la viaţă şi a "necunoscutului" ei (Wittgenstein, Lévinas)… Ele se "deosebesc" – cum vedem – doar în aparenţă şi în detalii…şi în nici un caz prin esenţa lor.

Se pare deci că filosofia îşi continuă necontenit eforturile de a gândi moartea fără murire. Mai mult, ea califică încă dinainte ca fiind "trivială" orice încercare de a introduce murirea în gândirea filosofică a morţii. În realitate, nimic nu este mai trivial şi mai nesincer – *recte*: mincinos – filosofic decât tocmai această procedură desfăşurată sub pretextul unei nevoi deloc filosofice de consolare.

Nu se deosebeşte de aceasta – pe cealaltă linie – nici acel *pathos* thanatologic afectat, care, pe parcursul şi sub pretextul "însoţirii în moarte", oferă scutiri retroactive cu privire la întreaga viaţă anterioară a muribundului: "Dacă cineva acceptă – în preajma morţii sale (a.n.) – că el *a fost tot timpul muritor*, atunci cu aceasta el şi creşte deja *deasupra morţii*."

Spre deosebire de acestea, tematizarea filosofic-aplicativă a morţii se concentrează înainte de toate asupra muririi şi, pe această bază, se străduieşte să contureze şi *sensul* ei propriu-zis uman. Însă, prima exigenţă decisivă în legătură cu înţelegerea şi interpretarea morţii este legătura ei cu facticitatea specifică a muririi. Aceasta implică relevarea existenţială a faptului că moartea mea, murirea mea vizează în primul rând şi necondiţionat, pe de o parte, "viaţa mea", cât şi, pe de altă parte şi la fel de esenţial, efectivitatea "procesului" sfârşirii ei! Exigenţa după care "omul trebuie să devină muritor" înseamnă că el este chemat de către existenţa lui să-şi trăiască – în responsabilităţile ce-i sunt sau îi devin inerente – unicitatea vieţii lui şi "să-şi moară" moartea lui la fel de unică, de neîmpărţită, nepreluabilă şi netransmisibilă nimănui..

Iar unicitatea muririi fiecăruia este cea care ne dezvăluie şi ne pretinde, într-un mod de această dată deja de neocolit, şi unicitatea fiinţei umane ca existenţă, ca fiind o exigenţă şi o sfidare de asumat în- şi prin viaţa ei. Unicitatea morţii, unicitatea muririi şi exigenţa de a deveni muritor ne trimit însă şi la unicitatea umanităţii ca specie generică muritoare, ceea ce înseamnă cu totul altceva decât curiozitatea şi sentimentul de a fi "singur" în univers sau singur "contra" universului…

Numai o specie "finită" care realizează sfârşitul ei ca pe o posibilitate existenţială conturată în certitudinile parametrilor ei poate, de fapt, "scăpa" şi de autodistrugerea ei prematură şi numai o atare specie ar putea intra cu demnitate în legătură şi cu celelalte fiinţe raţionale eventuale din univers.

Acestea desigur şterg şi dihotomia aporetică a interpretării fenomenologice şi existenţiale a experienţei

legate de moartea celuilalt şi a aproapelui, şi cea a morţii proprii. Dar, împreună cu conturarea efectivităţii sale, moartea se mai conturează astfel şi ca *factum* metafizic universal.

Moartea nu este însă *factum* metafizic doar din motivul că este una dintre izvoarele şi originile acelei discipline filosofice de vârf care se numeşte "metafizică", ci deoarece, în creionarea ei ca factum, noi regăsim o experienţă aparte, care, deşi aparţine în întregime fiinţării numite "om", este şi rămâne totuşi un "în-sine" desăvârşit pentru el. Moartea/murirea este experienţa certă, dar nedeterminată, nepartajabilă şi meta-comunicaţională, pe care au experimentat-o efectiv şi factic toţi cei care au trăit vreodată şi care "are loc" de fiecare dată tocmai în însingurarea de neevitat şi de nesuspendat.

Numai că – am văzut – noi experimentăm şi putem interpreta acest lucru chiar şi în moartea celuilalt, a aproapelui şi încă chiar atunci când ne aflăm – neputincioşi – lângă el pentru a fi împreună cu el în murirea lui. O putem deci interpreta şi ca fiind ceva esenţial şi în privinţa "desfăşurării" viitoare a propriei noastre morţi. Noi înşine, la capătul muririi noastre, vom muri în aceeaşi însingurare unică, meta-comunicaţională şi nepartajabilă.

Însă, cu moartea ca ajungere la sfârşitul ei a vieţii, pe noi, oamenii, numai filosofia ne poate confrunta. Şi numai prin filosofie putem şi asuma moartea propriu-zis, ca pe un *factum* care "ne desfiinţează" tocmai în fiinţa şi viaţa noastră. De aceea, luciditatea în privinţa morţii ne trimite în modul cel mai organic posibil şi la conştiinţa – iarăşi specific filosofică – legată de *sum*, adică de certitudinea existenţei noastre.

Existând ca om, eu sunt în aşa fel încât mă confrunt şi cu posibilitatea *asumării* certitudinii morţii şi a morţii mele.

Fiind conştient în mod cert de determinarea existenţei mele de către moarte, pot deja şi asuma această existenţă atât în întregul ei posibil, cât şi în întreaga ei gravitate. În aceasta se deschide şi orizontul pentru realizarea esenţei existenţei mele de a fi deschis la fiinţă, adică de a fi tot timpul în raporturi existenţiale cu fiinţa.

Fiinţa(rea) deschisă la fiinţă şi la propria ei existenţă nu este însă altceva decât existenţa liberă, adică ceea ce este tocmai esenţa libertăţii ca fiind constituentul existenţial – adică: modul de a fi – al acestei fiinţări.

Conturată în orizont filosofico-aplicativ, "moartea"se conturează astfel şi ca termen categorial în care se articulează şi trimiterile existenţiale reciproce şi cooriginare ale muririi, ale sum-ului şi ale libertăţii. De aceea, deşi meditaţia filosofico-aplicativă asupra morţii nu oferă nici consolare, nici speranţe deşarte, ea totuşi eliberează! Desigur, nu ne "eliberează" de moarte, ci de- şi din gândirea înstăpânită asupra ei.

În urma acestei meditaţii putem, de exemplu, privi deja cu alţi ochi şi problemele bioetice, thanatologice şi euthanatologice, juridice etc. ridicate şi legate de moarte şi – mai ales – de murire.

Excurs
"Medicalizarea" morţii

Pomenirea "medicalizării" contemporane a morţii a devenit astăzi o componentă – critică – aproape obligatorie a oricărei meditaţii înalte asupra fenomenului ei. Nici

personalităţi de talia lui H-G. Gadamer nu o pot ocoli. De cele mai multe ori ele se transformă şi în critici cu totul exterioare adresate progreselor şi stărilor actuale ale ştiinţei medicale ca atare, cât şi modificărilor mentale pentru instaurarea cărora ea singură ar fi "responsabilă".

În realitate, însă – cum am spus şi în rândurile introductive –, medicalizarea contemporană a morţii este un fenomen complex şi chiar plin de posibilităţi de regulă ascunse, şi căruia, de aceea, nu-i se poate atribui un caracter – şi cu atât mai puţin o tendinţă univocă – de inautenticitate. Departe de a însemna în mod automat şi în esenţă "desubstanţializarea" morţii – adică pierderea identităţii sale premoderne şi presupus naturale prin schimbarea accentului de la "faptul" morţii la "felul" în care murim, adică de la "substanţă" la "accident" –, ea exprimă în primul rând tocmai aplecarea şi grija contemporană a omului asupra şi faţă de problemele muririi (sale) ca atare! Adică, asupra a ceva ce a fost ocolit de departe de tradiţia metafizică occidentală de la Platon până la Lévinas!

Adevărul este că – într-un fel sau altul – în epoca noastră şi, mai ales, în lumea occidentală, nu numai moartea, dar întreaga noastră viaţă – de la naştere şi până la moarte – s-a "medicalizat". Faptul că trăim mai atenţi la factorii de igienă, la echilibrările fizice şi psihice ale vieţii, faptul că utilizăm, la timp, medicamente moderne şi mai eficiente în cele mai multe cazuri etc., toate acestea pot fi în fond considerate ca fiind factori prin care viaţa noastră s-a "medicalizat" şi se "medicalizează" în continuare.

În urma ei nu au apărut doar "bolile civilizaţiei", dar s-a prelungit speranţa de viaţă a unui număr considerabil de oameni, s-au micşorat suferinţele noastre fizice şi psihice şi ale semenilor noştri atacaţi de maladii – în special cronice –

de diferite feluri, şi care astfel pot duce şi o viaţă plină de sensuri, înţelesuri şi de satisfacţii umane.

Acestea au fost şi sunt însoţite şi condiţionate şi de o evoluţie şi diversificare a tehnicilor şi aparaturii medicale, de regulă extrem de complexe şi costisitoare, a căror utilizare solicită şi spaţii şi condiţii speciale de utilizare... Toate acestea au deschis şi au dat, poate, şi un nou "curaj" şi hotărâre ştiinţei şi tehnicii medicale moderne, care – uităm deja de regulă acest lucru – a fost atât de îngrădită şi redusă în secolele acelui ev mediu la care se face atâta referire, nu foarte responsabilă, în "critica" lor…

Cum este firesc, şi în acest domeniu au apărut concepţii diferite atât în privinţa raportării la "boală", la maladia ca atare, cât şi în cea a raportării la omul bolnav şi unde se confruntă componentele şi dilemele profesionale, ştiinţifice şi morale ale îngrijirii medicale.

Una este orientată în mod cert către boala ca atare, şi implică ideea că viaţa ca atare trebuie salvată cu orice preţ. În această concepţie moartea efectivă, care, inevitabil, are totuşi loc, apare totdeauna ca fiind un fel de eşec care trebuie necondiţionat eliminat. Ea nici nu vizează de fapt moartea, ci doar boala ca duşman, iar bolnavul nu este decât purtătorul şi oarecum "reprezentantul" acestui duşman. De aceea, ea nu are nici "probleme" de decizie, ci duce până la capăt toate posibilităţile existente de tratament, "pacientul" şi familia lui fiind abandonaţi unui tratament "furios" şi unei tehnologii dezumanizante.. Cealaltă susţine însă că nu numai "viaţa", dar şi calitatea ei trebuie luată în considerare. Pentru aceasta "moartea poate fi o alegere înţeleaptă, iar a ajuta la o moarte decentă este o obligaţie – oricât de tristă şi penibilă ar fi ea."

Dincolo de gravitatea imanentă unei asemenea decizii, gravitate potenţată tocmai de faptul că ea şi responsabilitatea ei sunt transferate practic medicului, şi ea nu este de fapt asumată nici de "pacient' şi nici de către cei apropiaţi lui, această poziţie se mai poate opune şi unui alt comandament, tot medical, adică celui de a face să progreseze posibilităţile terapeutice. De multe ori – de exemplu, în cazul bolnavilor de cancer în faza terminală – experienţele pot contribui la salvarea viitoare a altor vieţi.

Şi "medicalizarea" contemporană a morţii are loc pe de o parte în condiţiile deloc inedite ale "fugii" tradiţionale de moarte dar, pe de altă parte, tocmai în condiţiile desăvârşirii "atitudinii" metafizice. Între ele nu numai că nu există în fond nici o discrepanţă dar se şi potenţează astăzi reciproc: metafizica năzuieşte să nege şi să învingă moartea prin ne-murire, iar medicina să învingă moartea ca maladie duşmănoasă, ce trebuie transgresată şi eliminată prin tratamentul ei.

Însă tocmai medicalizarea morţii, înţeleasă de această dată ca un efort contemporan aplecat asupra problematicii muririi efective şi factice, poate reprezenta şi însemna posibilitatea mai conturată a unei tentative de depăşire a ne-umanităţii tradiţiei metafizice, care susţine – în fond, cu totul inuman – că moartea – exact ca murire – nu este nimic.

Deci, – dacă, în genere, ea există "în sine" – medicalizarea contemporană a morţii nu poartă "în sine" nimic "inautentic", însă poate deveni într-adevăr inautentică prin abandonarea celui care tocmai moare de către aparţinători şi de către cei apropiaţi lui sau, la fel, prin excludere medicală. Adică atunci, când progresele tehnice şi ştiinţifice reprezintă doar un prilej pentru evaziunea în faţa morţii sau/şi pentru a întări lipsa ei de înţelegere.

Adică un prilej de a "uşura" "sarcinile" legate de murire şi pe cele pe care ea le mai presupune, să zicem "social" şi "psihologic".

* * *

Credem, însă, că, în urma aprofundărilor filosofico-aplicative, "putem" contura mai lucid şi întrebările legate de finitudinea şi de "mortalitatea" omului ca specie… Omul se dovedeşte a fi "muritor" nu doar ca individ, ci şi ca specie pământeană iar probabilitatea unei asemenea posibilităţi ne obligă să reformulăm mai decişi problemele şi întrebările noastre legate de "sensul" efectiv al vieţii istorice umane.

Cum anume să înţelegem şi să articulăm sensul propriu al fiinţei şi existenţei noastre, dacă – fără speranţele deşarte ale mântuirii, ale învierii şi ale graţiei apocaliptice – am devenit conştienţi şi de mortalitatea noastră ca specie?

În acelaşi timp, ca orice întreprindere filosofică care se străduieşte să fie şi autentică, şi interogaţia filosofico-aplicativă asupra morţii se întreabă şi cu privire la esenţa şi sensurile posibile ale filosofiei însăşi iar în existenţialitatea factumului metafizic al morţii noi am şi regăsit unul dintre originile şi impulsurile paradigmatice ale interogaţiilor metafizice în genere.

De aceea, putem deja afirma acum, poate mult mai consistent, împreună cu Schopenhauer: "Dacă n-ar exista moarte, omul nu prea ar filosofa."!!!

Abstract

DEATH
Metaphysical and Applied Philosophical Perspectives

The subject of death certainly has an unclear and undefined aspect which is therefore commercially exploited, moreover, it also has a charm of its own. Nevertheless, how can "death", "metaphysics" and "applied philosophy" come together? What do these words or concepts have to do with each other?

First of all, it is the author himself who connects them. In this book, just like in the previous ones the author goes on with his research, continues where he had left it off and goes in the direction where research leads him. Therefore this volume is also a *continuation*. It continues the previous works, *Határ – Hallgatás - Titok* (*Boundary, Silence, Secrecy*), KOMP-PRESS, Korunk Baráti Társaság, Cluj, 1996, *Filozófia és Itt-Lét. Tanulmányok* (*Philosophy and Being-Here. Studies*), Erdélyi Híradó, Cluj, 1999 and *Fenomenologia existenţială a secretului. Încercare de filosofie aplicată* (*The Existential Phenomenology of the Secret. Applied Philosophical Essay*), Paralela '45, Piteşti, 2000.

In all these works topics are open towards each other and, together with their problematic nature they led to a philosophical approach which presented me with the real meaning of the term "applied philosophy". I could never consider satisfactory the meaning and/or practice of "applied philosophy" which appeared as a "new" development in

contemporary philosophy. Regarding the present state of "applied philosophy", we must say that it is still viewed with suspicion. It seems that for many people it is easier to accept that philosophizing or dealing with philosophy is useless than to accept that philosophy can be "applied". This has long been a problematic issue. Heidegger tried to answer it by saying: if we are unable to deal with philosophy, at least philosophy could do something with *us*, provided that we let ourselves drawn into it...

On the other hand, an approach naming itself "applied philosophy" appeared and has become more and more stressed in the last fifteen years, organisationally, too. Its forum (*Journal of Applied Philosophy*) has been published by the Society for Applied Philosophy for ten years now. There is also a Hungarian Society for Applied Philosophy and an Applied Philosophy Team. The original and international line focuses mainly on the field of practical philosophy, explicitly referring to actual issues and the problem of "values". I think that connecting and confronting philosophical research with the actual issues of the historical *present* is a genuine and essentially philosophical challenge and task. The already existing "applied philosophical" approaches urge and support this. However, the leading, openly "applied philosophical" works are still wanting in theoretical quality and thoroughness, even though their authors have no such pretensions and say that it is impossible to devise a "theory" of "applied philosophy". They argue that applied philosophy is not a branch of philosophy like epistemology or aesthetics; rather, it is the endeavour of the philosopher to focus on everyday social and practical issues.

Thirdly, philosophical and cultural periodicals and famous dailies often publish writings by well-known philosophers who use the concepts and methods of philosophy to address current economic, political, cultural and public morality issues without labelling it as “applied philosophy”. Perhaps this is why we should pay more attention to “applied philosophy”: it could well be that philosophy revolts in it against the present state of philosophy (too)... It may also be that something happens or *becomes possible* in this process, something that always happened when genuine philosophy was born.

The “presentness” of the timeliness of “death” is “ambiguous”. On the one hand, the (already) traditional avoidance, suppression and even denial of death characteristic to late modernity and “postmodernism” is continued. On the other hand, the fields of “personal assistance”, medical ethics and the discipline called “thanatology” became unavoidable and increasingly outlined. Transplants and biological, medical, deontological as well as mentality issues connected to them force upon thinking about death and caring for death completely new perspectives, hardly understandable from a traditional point of view. On the other hand, a change in mentality regarding social issues led to the discovery and identification of the special problems and anxieties of the “dying” individual striving against the approach of death and there came “help” by spiritual and other care. This implies and presupposes a certain type of research that “profane” relatives and church ministers could not even have initiated, not to mention “care” for this complicated issue. Thus death is also connected with “attendances”. (“Services” conencetd to death have long been formed.)

Therefore death belongs today to the "technicised" realm of silence, impersonal hospital devices, attendances and services; scientific and analytic studies deal with it in this way. Nevertheless, death still remains an "unsolved" problem: it does not have a "solution" which could eliminate and/or instrumentalise it.

Death has always been a metaphysical factum!!!

Further on, the question pinned down and sustained from an applied philosophical perspective is, how do "metaphysics", on the one hand, and "thanatology" as well as the other "occupations", on the other hand, account for it? And, most importantly, how does the thinking and *mortal* human being account for it? Obviously, we must provide the theoretical and existential framework and means of facing the special *factum* of death, at the same time freeing death from its traditional – but also actual – concealment. Here, the main prospect of applied philosophy is to apprehend and present the way in which the phenomenological and hermeneutical issues of the interpretation of "others' death" and "our own death" *refer to each other* and *refer to us*.

The conviction that philosophising is not a pastime or a matter of "curiosity" becomes stronger and stronger in this context: philosophy is the result of an existential urge and an effort, too, during which or on account of which we thematise issues which could otherwise not be raised and faced in their true nature and importance.

The "subject" of death is one of these issues, as the eight inseparable chapters of the study also show. I must underline again that it was the "applied philosophical" approach that helped me *thematise* death. As I had already presented this approach in my previous works, I should only say that this is not a new branch or trend in philosophy, but

a revisited *state* of philosophy, the condition in which philosophy opens up to questions encountered by the historical mankind in its *defined*, *regional* and/but *actual* fate (too), a condition which makes thematising "sharp", pronounced and determined and guarantees the overt "tracking" of these issues. Therefore applied philosophical works are always *trials***,** in their choice of topic, too, however, they are not spiritual "experiments" or "adventures" but endeavours of *answering* existential *trials*.

Nevertheless, I could never be *indifferent* enough to the fact that the thorough treatment of these highly (and deliberately) "defined", "circumscribed", "concrete" and "actual" topics always *naturally* lead back to basic issues in philosophy or the history of philosophy (e.g. Being, the Not-hing, Time, etc. with Aristotle, Kant, Heidegger). They do not only revisit these issues but also offer clearer statements and re-interpretations.

It is not surprising now that applied philosophical meditation focusses again on an admittedly essential, "primordial" topic (which nevertheless has a special actuality), namely, *death*. It cannot surprise us either that we come across and recognise the spring of *metaphysical* questioning and *inducement* in this applied philosophical approach of death. Therefore, "applied philosophy" and "metaphysics" do not only get on well together but they also began to tell something different about themselves and the "other". We should then do nothing else than follow hints, paying attention and asking, getting scent of calls and listening to their deathlike silence.

If we want to sum up the applied philosophical research of death, we must begin by stating that it is

impossible *today* to accept the denial (even philosophical denial) and/but concealment of death. However, these are the ways in which the philosophical-metaphysical tradition "handles" the subject of death. Let us think about the immortality of the soul (Plato), the nothing-ness of death (Epicurus, Lucretius, Feuerbach, Kierkegaard), death not belonging to life and being unknown (Wittgenstein, Lévinas) which are only seemingly different theories.

Unlike these, the applied philosophical approach of death focuses on *dying*. Here the aporetic (incomprehensible) duality of the phenomenological or existential-phenomenological interpretation of the experience of Others', or the Other's (our fellow creature's) death and the experience of *our own* death is somewhat dissolved, therefore, besides the outlining of its reality death also appears as a "universal" *metaphysical factum*.

The reason for death being a metaphysical factum is not only that death is the real resultant and/or "subject" of the top philosophical discipline called "metaphysics" but that in the outlining of death as a factum we come across an entirely metaphysical *experience* of man, an experience belonging to man but still remaining *self-contained*. It is this self-containment of death belonging to our selves that specifies and determines the metaphysical factum of the reality of death. That is, death or *dying* is always *certain* though undefined**;** it cannot be shared and – "finally" or essentially – it is a meta-communicational process or experience which *happened* and *happens* to every individual and, on the other hand, occurs through the final, inevitable *remaining-alone-in-ourselves* in death.

However, we also experience and interpret *this* in the death of Others, the *Other*, or our fellow creatures in the

worrying but helpless being together with them. We can interpret it as the most important aspect of the factic occurence of *our own* death to come. We ourselves will also die, at the final stage of our death, in this remaining-in-ourselves that cannot be communicated and shared.

It is only philosophy, after all, which can confront us with death, the coming to an end of man's life, a factum which threatens and "liquidates" our being. Therefore the philosophical consciousness and certainty about death which should be free of self-deceit connects us to the similarly philosophical consciousness and certainty about our being (*sum*). As a human being I live knowing that I will die. If I am conscious that my being is determined by death, I can take in hand its whole weight and responsibility. This is how the "overlook" on the openness of my being (our being) towards being is consciously born.

Being open to being and its own being is nothing else than free-being, the genuine and existential determinedness of *freedom*, as the constituent of this being.

Thus "death" outlined from an applied philosophical perspective appears as a categorial term in the horizon and around which the *cooriginal* existential *connection* of *sum*, death (as dying) and freedom is outlined. Therefore the applied philosophical approach of death does neither console nor deceive but free us! It does not free us from death but the usual thinking and care about death. We can now see the thanatological, euthanatological, bioethical and legal issues connected to death in a different light.

We can also approach the "finitude" and mortality of the human *race* in a different way. Man is mortal as an individual but also as a race, and thinking of this possibility

as a probability restates the question of the real meaning of historical human being. How do we interpret the meaning of our being and the existential roots and perspectives of this meaning without the self-deceit of resurrection, redemption and apocalyptic grace and with the consciousness of the mortality of the human race?

As any research aiming at authenticity and matter of factness, the applied philosophical approach of death inquires into the origin, nature and possible meanings of philosophy. Indeed, we can also come across the paradigmatic resultant of metaphysical inducements in the existentiality of the metaphysical factum of death.

Therefore we can now say with more substantialness together with Schopenhauer: if there were no death, people would not philosophise.

(Translated by:
Éva Zsizsmann)

Cuprins

Între-ducere 5

PRIMA OCHIRE (.) punctuală 15

Excurs: Schiţa istorică a termenului de "metafizică" 16

A DOUA OCHIRE (:) în două puncte 39

A TREIA OCHIRE (…) în trei puncte 56

A PATRA OCHIRE (;) în punct şi virgulă 76

A CINCEA OCHIRE () în paranteză 89

A ŞASEA OCHIRE (*) în asterix 98

A ŞAPTEA OCHIRE (%) în procente 107

A OPTA OCHIRE – fără puncte – OCHI în OCHI 116

Excurs: Hermeneutica morţii 128

ULTIMA OCHIRE – ţintită la – SFÂRŞIT 137

Excurs :"Medicalizarea" morţii 140

Abstract 145

István Király V. s-a născut la 5 septembrie 1952, la Oradea. Conferențiar la Catedra de Filosofie Sistematică a Facultății de Filosofie de la Universitatea "Babeş-Bolyai" din Cluj. A debutat în paginile revistei "*Echinox*" (1974). Autor a numeroase studii filosofice şi de interes mai larg, dintre care: *A titok és kategóriális szerkezete* (Secretul şi structura lui categorială), Magyar Filozófiai Szemle, Budapest, 1986/1-2; *Karl Jaspers Nyugat és Kelet között* (Karl Jaspers între Occident şi Orient), Valóság, Budapest, 1991/6; *Le complot. Serment et secret* (Complotul. Jurământ şi secret), Politica Hermetica, (Editura L'Age d'homme), Paris, Tome: 6 (1992); *Fonds secrets ou fonds interdits? Esquise d'histoire des fonds secrets des Bibliothèques de Roumanie,* Bulletin des Bibliothèques de France, Paris, 1994/6; *Has Been-nes and Past.* In: Philobiblon. The "Lucian Blaga" Central University Library Bulletin, Vol. IV-V-VI. 1999- 2002, University Press, Cluj; *Library Secret Fonds and the Competition of Societies*. In: Libraries & Culture, Austin, Texas University Press, 2001/1.

Volume: *Fond secret, Fond "S" special. Contribuții la istoria fondurilor secrete de bibliotecă din România.* În colaborare cu Doru Radosav şi Ionuț Costea. Cluj. Editura "Dacia" 1995; *Határ Hallgatás Titok* (Limită Tăcere Secret), Cluj, Editura "Komp-Press", Korunk Baráti Társaság, Cluj, 1996; *Filozófia és Itt-Lét* (Filosofie şi prezență), Editura Erdélyi Hiradó, Cluj, 1999; *Fenomenologia existențială a secretului. Încercare de filosofie aplicată,* Editura Paralela '45, Piteşti, 2001.

Este editorul revistei *Philobiblon*, publicată în limba engleză de către Biblioteca Centrală Universitară "Lucian Blaga" din Cluj, în colaborare cu Editura Presa Universitară Clujeană (revistă destinată schimbului internațional interbibliotecar de publicații).

CASA CĂRȚII DE ȘTIINȚĂ
ISBN 973-686-325-5